

Ф_{илософское}
О_{бразование}

К.М.ОЛЬХОВИКОВ

**НРАВСТВЕННОЕ
ОПРАВДАНИЕ
МЕТАФИЗИКИ:
РОССИЯ И ЗАПАД**



РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР
ПРОБЛЕМ НЕПРЕРЫВНОГО ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
ПРИ УРАЛЬСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ
ИМ. А.М. ГОРЬКОГО

Серия
«Философское образование»

Редакционный совет серии:

В.В.Ким (председатель),
В.И.Колосницын, В.И.Копалов,
И.Я.Лойфман, К.Н.Любутин, В.И.Плотников,
В.Д.Толмачев (редактор-координатор), Н.Н.Целищев,
Л.П.Чурина (ученый секретарь)

РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР ПРОБЛЕМ НЕПРЕРЫВНОГО
ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
НИЖНЕТАГИЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ

Серия
«Философское образование»
Выпуск 17

К.М.ОЛЬХОВИКОВ

**НРАВСТВЕННОЕ ОПРАВДАНИЕ
МЕТАФИЗИКИ:
РОССИЯ И ЗАПАД**

МОНОГРАФИЯ



Екатеринбург
2000

УДК 111:17
ББК Ю21
О-567

*Печатается по решению Межвузовского
центра проблем непрерывного гуманитарного образования*

Ольховиков К.М.

О-567 Нравственное оправдание метафизики: Россия и Запад: Монография / Рос. филос. о-во; Межвуз. центр проблем непрерыв. гуманитар. образования при Урал. гос. ун-те им. А.М.Горького. — Екатеринбург: Банк культурной информации, 1999. — 132 с. — (Сер. «Филос. образование» / Ред. совет: В.В.Ким (предс.) и др.; Вып. 17).
ISBN 5—7851—0260—9

Ситуация конца XX в. делает актуальным обращение к традициям нравственного философствования, выявление его инвариантного метафизического статуса. В монографии тема нравственного оправдания метафизики раскрывается как переосмысление платонизма в европейском мировоззрении, возможное критическое преодоление которого, принципиально обозначенное в кантианстве и его последствиях и откликах в западной и российской философской литературе, открывает метафизическую перспективу XXI века в качестве моральной философской антропологии.

Книга предназначена для преподавателей, аспирантов и студентов, изучающих философию.

УДК 111:17
ББК Ю21

Научный редактор:

В. И. К о п а л о в, доктор философских наук, профессор

Рецензенты:

Кафедра философских наук Нижнетагильского пединститута (зав. кафедрой В. Т. Ш а п к о, доктор социологических наук, профессор)

В. М. П е т р о в, доктор философских наук

ISBN 5—7851—0260—9

© К.М.Ольховиков, 2000
© В.В.Львов, рисунок, 2000
© Банк культурной информации,
оформление, серия, 2000

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая вниманию читателя книга не ограничивается кругом вопросов моралистики и апологетики в метафизических текстах Запада и России. Скорее, напротив, охватывает конечный набор вариаций этой универсальной темы в современном философствовании, взятом с точки зрения его непосредственных текстуальных оснований. А это нравственный критицизм западной философии XIX—XX веков и русская нравственная философия этого же периода. Непосредственной проекцией и перспективой нравственного оправдания метафизики сегодня представляется моральная философская антропология как путь к преображению секуляризма.

В первой главе «Понятие и образ нравственной философии» раскрываются корни метафизического индивидуализма — в теории общественных нравов Платона. Нравы предстают как универсальные ворота, необходимый вход в метафизическое умозрение для всех известных типов жизненных позиций. Кантианство представляет собой критический контрапункт современного восприятия платонизма. Нравственная философия рассматривается в качестве литературных образов оправдания, движущихся между метафизикой и жизнью, принципами и намерениями. Возникает единое общечеловеческое нравственное пространство философствования, где секуляризм и теодигия равно претендуют на сущностное основание образа человека.

Вторая глава «Нравственный критицизм западной философии XIX—XX вв.» показывает своеобразие теоподобного антропологизма и этической оценки тоталитаризма через их укорененность в секулярном прочтении философской традиции. Именно нравственный критицизм новейшей философии ясно демонстрирует опасную возможность метафизики разрушения личности.

Образ цельной и бесконечной личности выходит на первый план в третьей главе, «Нравственная основа русской религиозной философии XIX—XX вв.». Здесь же предлагается сопоставительный анализ русской философии и англоязычной аналитической философии через призму вопросов понимания языка, сознания, чувств, повседневного здравого смысла. Эти типы философствования дают ясное представление нетупиковости современной культуры через ее выраженность в метафизическом образе человека и суверенной личности.

Четвертая глава «Нравственная перспектива метафизики на рубеже XX—XXI вв.» указывает на неизбежную взаимосвязь нравственной философии и философской антропологии в качестве двух актуально незавершенных метафизических программ осмысления и выживания современной культуры.

Книга в целом содержит сравнительный анализ метафизической нравственности в текстах Дж.Агасси, К.Р.Поппера, Н.Хомского, Ж.Дерриды, Р.Рорти, Дж.Серля, В.С.Соловьева, Н.А.Бердяева, Н.О.Лосского, В.В.Розанова, С.Л.Франка, А.Ф.Лосева, И.Д.Левина.

Монография представляет собой попытку прояснения нравственных оснований антропологической программы, которую автор планирует предложить вниманию читателя в ближайшем будущем.

В ы р а ж е н и е б л а г о д а р н о с т и. Эта книга непосредственно продолжает идеи диссертационного исследования «Нравы как практический образ философии (историко-философский аспект)», выполненного под руководством проф. Виталия Ильича Копалова. Основные идеи этой книги были предметом квалифицированного обсуждения на школе-семинаре докторантов под руководством проф. Исаака Яковлевича Лойфмана.

ВВЕДЕНИЕ

*Со времен Платона философия
находится под властью морали.
Фридрих Ницше*

Обращение к нравам — это инвариантный аспект философской традиции, точка укорененности рефлексии в житейской непосредственности человеческого бытия. Постигание и критика реальной нравственности создают феноменологию повседневности, которая неразрывно связана с метафизическим умозрением и во многом определяет его значимость для культуры и общества. Только учитывая прагматически нравственные интенции философствования, мы способны реконструировать метафизическое познание в его целостности. Нравственное оправдание — это также вопрос вхождения русской философии в мировую культуру, непосредственно проявившийся в истории интеллектуальных взаимовлияний России и Запада. Метафизика — нравственная необходимость современности, потребность в ней сформирована традицией и посттрадиционной критикой морализма¹.

Цель, выраженная названием книги, обращает нас к специфическому взгляду на метафизику как нравственную апологию умозрения, существенно связавшую Россию и Запад в диалоге мыслительных традиций.

Безусловно, любые утверждения предполагают тем больше оговорок, чем большей степенью общности они обладают. Невозможно предусмотреть все мыслимые контексты таких универсальных понятий, как «метафизика», «философия», «оправдание», «нравственность», «нравы». В связи с этим авторское употребление целого ряда категорий кратко пояснено в прилагаемом списке основных терминов в конце книги. Однако можно сразу и кратко выделить ряд необходимых принципов, позволяющих воспринимать заявленную тему в целом ясно.

Философия здесь рассматривается не в качестве абстрактного социокультурного проявления человека, формального многообразия познания мира, но берется в ее наиболее «чистой», инвариантной части, то есть в качестве метафизики. Мы рассмотрим то обстоятельство, что метафизика стремится построить картину бытия, усовершенствовав логические принципы через призму осмысления человеческой жизни, фактически осваи-

вает мир и мышление всегда через человеческую интенцию, внутреннюю склонность, нрав². *Метафизика* — это оправдание определенной модели нрава, лежащей в основе всякого развитого учения. Философствование представляет собой образ жизни, деятельность, приводящую к метафизическому соглашению — совпадению формальных границ пристрастных умозрений. Философствование и метафизика указывают друг на друга, составляя сферу ответственного вопрошания истины, нравственного оправдания интеллектуальной установки на просвещение и преобразование повседневности.

Оправдание — особый случай обоснования, включает в себя рациональную недедуктивную аргументацию, т.е. «аналогии, индукции, использование результатов эмпирического наблюдения и других недедуктивных средств»³, допускает возможность сочетания с иррациональным обоснованием, «когда уверенность в истинности тезиса формируется чисто интуитивно, путем сверхрациональной веры, мистического откровения и т.п.»⁴. Оправдание подразумевает и выражает желательность какого-либо действия, высказывания, оценки самих по себе, с точки зрения социального бытия или бытия как такового.

Нравственность — синоним морали в общепринятом употреблении слов русского языка («нрав»-«мос»-«этос» образуют русско-латинско-греческую синонимическую группу и обозначают «внутреннюю склонность поведения», а также «обычай, что-то привычное»). Синонимы проясняют обширный контекст частного факта или имени, но теоретическое познание всегда переходит от обобщения к спецификации, к смысловому различению синонимов. Вместе с тем любое различение понятий существует лишь в системе координат, предложенных в какой-либо теории, и оправдывает позицию ее автора. Мы будем исходить из понимания морали как по существу безинституциональной формы регуляции поведения, охватывающей идеальные нормы и кодексы, в которых запечатлен закон человеческих поступков, а этическая теория — один из кодексов, специфически отражающий целостность морали в виде абстрактного объекта. «Мораль есть то, что остается в отношениях между людьми, если мысленно вычесть из них все конкретное, предметно обусловленное содержание, — их общественная форма.»⁵. При этом «в морали нет характерного для институциональных норм разделения субъекта и объекта регулирования»⁶.

Нравственность — это *социальный институт*, мораль в ее явленности, притягивающая к себе нравы (типические состояния сознания, выражающие его включенность в повседневность) и манеры (внешняя устойчивость и приобретаемая регулярность публичного и частного поведения индивидов), — с одной стороны, и мировоззрения (философия, религия, идеология и т.д.), — с другой стороны. Метафизика реконструирует в своих принципах нравственную сопричастность людей в виде идеализированного объекта.

Таким образом, тема «философия и нравственность» имеет следующие уровни смысла: 1) включенность философского мировоззрения в социальный институт нравственности; 2) философский этический кодекс, теоретическая реконструкция морали; 3) отношение философского сознания к общественным нравам, их критика, теоретическое моделирование, попытки практических преобразований, включая антропологические программы. Мы будем рассматривать тему на этом последнем уровне, а значит, «нравы» будут для нас ключевой категорией.

Нравы — это другие сознания, представленные во внутреннем мире субъекта. «Даже нефилософ рано или поздно оказывается перед необходимостью признать существование внутреннего мира, отличного от мира внешнего, мира, который образует чувственные впечатления, создания воображения, ощущения, эмоции, настроения, мира склонностей, желаний и решений»⁷. Нравы — это нормы поведения, обладающие этическим индексом⁸, в которых осознаются intersубъективные образы внутренних интенций. И хотя мораль «всегодна» в своей универсальной способности схватывать мир человека и любая его составляющая может стать предметом морального осмысления, всегда предшествуя морали, нравы в большей степени, чем что-либо другое, отвечают слову «пред-мораль». Еще и потому, что это всегда «другие морали». Современный лингвистический анализ позволяет реконструировать нравы в качестве разновидности интенциональных состояний, особых речевых актов, семантически объединяющих внешние образы типичных намерений, восприятий, действий, причинений с понятиями и метафорами, обладающими этико-эстетическим, мировоззренческим статусом⁹. Русская философская мысль XX в. в лице А.Ф.Лосева позволяет продуктивные трактовки нравов через внутреннее содержание интимности имени и личностности мифа.

Итак, мы подошли к важному утверждению, без которого сама тема книги не является вполне оправданной. *Нравственное познание связано по преимуществу с философскими теориями общественных нравов, которые фактически лежат в основе метафизических картин мира и могут рассматриваться независимо от этической традиции, которая представляет собой сущностное постижение морали и сводится к построению ее идеализированной модели. Нравственное оправдание философии — универсальный мировоззренческий вопрос intersубъективных оснований метафизики, отличный от частного вопроса о статусе этики в качестве философской дисциплины, поскольку, будучи таковой, она есть лишь частное применение метафизических принципов.* Мы последовательно рассмотрим основные типы нравственного познания как типы жизненных установок метафизического исследования, что позволит обозначить конечный набор ориентиров развертывания и применения нашей гипотезы к конкретным философским учениям.

Далее мы, во-первых, рассмотрим понятие «философия нравов», которую обычно называют нравственной философией, ее типичные осуществления в истории культуры, ее практические образы. Во-вторых, покажем, что критика нравственности, или нравственный критицизм западной философии XIX—XX вв., представляет собой попытки «химических» превращений традиционных теорий общественных нравов, их растворения в вопросах антропологии и теории ценностей, провозглашений собственной жизненной установки в качестве метафизического принципа будущей культуры. В-третьих, предложим взгляд на русскую нравственную философию XIX—XX вв. как способы и пути непосредственного обоснования веры, образы неклассической философской теодицеи, опирающейся на классические принципы метафизики. В-четвертых, обозначим перспективу нравственного оправдания философии в виде моральной философской антропологии, ведущей к синтезу двух принципиальных программ: (1) философской антропологии, объединяющей все виды познания и деятельности в их отнесенности к человеку и (2) нравственной философии, открывающей основы миропонимания в непосредственности типичных, повседневных сознаний (нравов). Эта перспектива принимает основные результаты, полученные в историко-философских исследованиях антропологии Б.Т.Григорьяна, В.Б.Куликова, К.Н.Любутина, Л.А.Мясниковой, А.В.Перцева, М.М.Шитикова и др.

Кроме того, нравы — знаменатель корректного соотношения философии и *религии*, теоретического и практического присвоения нравственности. Безусловно, религия здесь рассматривается лишь как мировоззрение, сознание в рамках социального института нравственности. История Церкви, скорее, история внешнего поражения моральных принципов вероучения перед лицом публичной и частной жизни. Нас будет интересовать религия в проекции нравственно обоснованного сознания, метафизического самооправдания личности.

Между нравом и верой лежит пространство самосознания, его трагедия. «Быть *обманиваемым* в истории, точнее — надеяться в ней и не получать, есть постоянный удел человека на земле»¹⁰. Метафизическое решение вопроса — демонстрация его частных особенностей по отношению к конечности жизни в ее целом. Нравы — зачастую безрассудное зеркало рассудка, их нелогичность оправдывает потребность в умознении. В свою очередь, метафизическая непреображаемость нрава оправдывает веру, не нуждающуюся в рассудочных доказательствах.

Эти вопросы религиозной философии рассмотрены лишь кратко в двух последних главах книги, изложить их более подробно предполагается в последующем исследовании, посвященном позитивной программе моральной философской антропологии.

ПЕРВАЯ ГЛАВА

ПОНЯТИЕ И ОБРАЗ НАВРСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Понятие нравственной философии не является произвольной конструкцией, но дано нам в истории метафизических принципов. Любое авторское понимание и сама оригинальная позиция, выражающие нравственное приятие или неприятие умозрительных сюжетов, оказываются в поле собственной предыстории. Происходит своеобразная рефлексия «своего» мировоззренческого прототипа (учения, стиля, интенции и др.). Представляется необходимым нахождение той философски нейтральной, но мировоззренчески значимой и социально всеядной (универсальной) точки зрения, реалии, которая позволит читать философствование как нравственно значимое не только изнутри, но и извне. Это нравы как практический образ философии. Слово «образ» употреблено собирательно и подразумевает многообразие, разные способы и пути обоснования метафизики посредством реконструкции нравов. Но эти разные образы, возникающие в социокультурном контексте умозрительной моралистики Запада и России, будут выборочно рассмотрены в последующих главах. Цель этой главы — характеристика отношения рациональной понятийности и чувственной образности в философском постижении нравов. Это общие положения, выводящие понятие и образ нравственной философии из традиции европейского интеллектуального самосознания.

§ 1. ОБОСНОВАННОСТЬ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ В ТЕОРИЯХ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАВРОВ

Насколько обоснованы утверждения о том, что история европейской философии есть история *платонизма*? Эту мысль, с разной степенью настойчивости и трудолюбия, высказали великие мыслители Запада и России, в частности, такие разноплановые, как А.Н. Уайтхед и А.Ф. Лосев. Великий антитоталитарист К.Р. Поппер также подписался под своим признанием Платону, сначала посвятив ему первый том «Открытого общества и его врагов» под названием «Чары Платона»¹, а затем — в своей теории трех миров. Можем ли мы считать, что поскольку разные аспекты учения Платона были предпосылками развития столь различных мировоззренческих позиций, то постольку платонизм — это и есть действительная живая

основа философской традиции? И если это так, то в каком отношении к нравственным основаниям современной философии стоит теория общественных нравов Платона? Но если это не так, то в самом учении Платона мы находим своеобразный тип мышления, связующий воедино метафизическое умозрение и постижение нравов, частной жизни людей — тогда мы откроем маловостребованный аспект платонизма. Можно сказать, что этот аспект уже за плечами каждого человека, сделавшего самостоятельный шаг в сторону философии, заинтересовавшегося философствованием не на уровне поверхностного любопытства и общей модной атмосферы из слов, имен, оборотов речи, а на уровне «своего» пристрастного отношения — самосознания собственной жизненной ситуации. Говоря о платонизме, мы говорим о письменной истории философствующего интеллектуализма в Европе. Аристотелизм предстает здесь как «своя» внутренняя оппозиция, углубляющая метафизическое поле, но не создающая альтернативного инварианта философствования, а самое главное — использующая тот же самый вход к умозрению от жизненного опыта через нрав и нравы.

Поразителен тот факт, что Платон — просто, действительно, первый европейский мыслитель, от которого до нас дошли целые произведения², а не только разрозненные и сомнительные фрагменты в последующих цитированиях и конспектах! Не определяет ли этот историко-философский казус логическую исходность рациональной жизненной установки («действительность перед судом разума») для становления интеллектуального самосознания, исторически восходящего к противопоставлению философии — нравам, знания — мнениям толпы? Ибо «толпе не присуще быть философом»³. Это также способствовало «упрятиванию» всего философского багажа в тени истины. Нрав как будто отбрасывался, смирялся или вводился в преобразованном «дистиллированном» качестве в созерцание бытия. Но на самом деле, и это мы попытаемся показать, нрав всегда оставался непреображенным, сохранял свои собственные черты, запечатлевая их в различных типах философствования. Нравы — ворота философствования, за которыми происходит превращение очевидных повседневных пристрастий в неочевидные метафизические утверждения. Чары Платона в том и состоят, что поощряют мыслящего индивида не к буквальному цитированию и построчному заимствованию, но дают возможность собственного проявления одной основополагающей идеи — уникальности философского нрава, его способности объяснить и приручить нравы общества. «Мы еще вначале, когда основывали государство, установили, что делать это надо непременно во имя целого»⁴. А вот трактовка платонизма Гегелем: «Все стороны, в которых утверждает себя единичность как таковая, растворяются во всеобщем, все признаются лишь как всеобщие люди»⁵. Все философствование прячется своими корнями в тени рационализма, этого наиболее примитивного воплощения метафизического инварианта. Это

«плоскостное» изображение того, каким образом совершенно различные, несовместимые по сферам приложения, масштабам притязаний и языку философские доктрины отвечают человеческой потребности мышления. Любой, даже самый иррациональный возврат через нравы к страстям уже идет по путям, проложенным рацио. Страсти для метафизика открываются псевдобесстрастными истуканами, а рационализм бесстрастен лишь на словах, требуя самых решительных революционных действий во имя незамутненной истины. Все аспекты философской трагедии самосознания в толпе, включая пессимизм, волю к власти, всеединство, феноменологию, диалектику, интенциональность и многое другое — все это интеллектуальные самооправдания, следствия и выражения критической переоценки первичного анализа повседневной социальной драмы в контексте умозрительного постижения космоса. Платонизм преодолим, если есть осмысленный выход из этой трагедии или ясная перспектива такого выхода. В каком-то смысле самооправдаться для философии означает саморазрушиться, извлечь саму себя из нравственной почвы, обнажив жизненные корни первичных намерений. Эти корни быстро сохнут и вянут в свете ясных и отчетливых идей и представлений. Рационализм всегда остается на поверхности почвы, его питающей, позволяет составить лишь общее геометрическое суждение о расположении собственных корней. Философы «противопотока» совершают локальные, нетривиальные «раскопки», дополняют геометрический чертеж несколькими живописными красками, сотрясают древо метафизики, но не перерубают его ствол — нравы.

Для того чтобы понять нравственные причины философской трагедии, этого космического циклизма деградации (о которой говорил Ф.Ницше как о повторяемости сюжетов в философии Индии и Европы), а также, что в этих причинах имеет абсолютно генетический, а что привнесенный, относительный характер, уточним наше представление об образах жизненной установки. Мы использовали этот термин в качестве интуитивно ясного общенаучного выражения, теперь уточним, что это такое. С этой целью необходимо принять ряд следующих утверждений в качестве очевидных, после чего возможно посредством рассуждений и ссылок на философские тексты перейти к нетривиальным выводам, характеризующим философию как нравственно значимый образ жизнедеятельности, и не только в собирательном, но и в абсолютном смысле.

1. Сознание есть активность, *интенциональность*. Субъект познает, присваивает, постигает только то, чего «ищет» его установка. Нормальное, первичное состояние сознания — его поглощенность повседневностью. Здесь собственная внутренняя склонность, собственный нрав сталкивается с другими нравами. Картина нравов всегда субъектна и субъективна, но не произвольна, принадлежит в качестве предмета разным сознаниям, обуславливает относительную устойчивость общения, регуляции поведения. Можно сказать, что картина нравов в этом смысле всегда интересубъектив-

на, поскольку невозможна без «интеракта», многополюсного сообщения, взаимодействия сознательных вменяемых индивидов. Устойчивая воспроизводимость социальных ситуаций⁶ превращает нравы в условие общественного сознания в целом.

2. Философия есть следствие неудачи повседневной жизненной *установки*. Это не означает, что философия — всегда форма аутсайдерства и маргинальности, хотя представить себе галерею социальных портретов мыслителей без этих черт невозможно. Но эпатаж — всегда неизбежная пена сильной волны, жизненных токов, волевой перестройки в глубинах пристрастий, находящей выход не в повседневных откликах, а в умозрительной «перепланировке» бытия. «Звездное небо над головой» позволяет всегда доплыть до берега, совершить путешествие от одной точки социокультурного ландшафта до другой. Но сама способность усматривать путеводную нить в карте звездного неба всегда также говорит об удаленности цели жизненного путешествия и о необходимости окольного, непрямого, блуждающего поиска в его бесчисленных отрезках, вещах тяжелых и бессмысленных с точки зрения обыденного. Обычные навыки мышления и поведения дают сбой, «Я в тупике!» — происходит поворот сознания от повседневного существования к умозрительно созерцаемому бытию, формируется жизненная установка чистого, теоретического сознания. Такова ситуация математика, поэта, естествоиспытателя, метафизика. Математик конструирует созерцаемые абстрактные объекты, мыслит единичное как всеобщее, говоря словами И.Канта, «рассматривает общее в частном и даже в единичном»⁷. Поэт не столько любит (а он — всегда влюблен!), сколько копается в метафорах своих чувств (т.е., вообще-то, сильно любит себя, свой внутренний мир⁸). Естествоиспытатель рассматривает объективные процессы как функцию абстрактных объектов, утверждая тем самым знание таких основ, которых нет вовсе (их придумали математики, по большей части, и метафизики здравого смысла — по меньшей), подчиняет свою жизнь, выражаясь словами Ф.Бэкона, ученой проницательности⁹. Метафизик мыслит особенное как всеобщее, или, по И.Канту, «рассматривает частное только в общем»¹⁰. Мы пойдем чуть дальше в конкретизации этого особенного. Философ созерцает свое. Иначе говоря, чтобы покинуть точку зрения обыденного и отправиться в умозрительное плавание «по звездам», каждый человек находит свои уникальные причины. Происходит непосредственное столкновение с типами и методами мышления в аспекте реконструкции собственной жизненной ситуации. Если до этого человек жил в их частном применении, точнее, они жили в его устойчивом жизненном опыте, в социальной стереотипизации мышления, то теперь он воспринимает эти прозрачные технические навыки обращения с повседневностью как отдельное и самое важное дело в своей жизни. Происходит как бы разрушение наивной эстетики рассудка, здравого смысла и открывается череда интервенций умозрительных образов в повседневные orienta-

ции. «Математика, естествознание и даже эмпирические знания человека имеют высокую ценность как средства главным образом для случайных целей, а если они в конце концов становятся средством для необходимых и существенных целей человечества, то это достигается не иначе как при посредстве познания разума на основе одних лишь понятий, которое, как бы мы не называли его, есть, собственно, не что иное, как метафизика»¹¹. То всеобщее, которое было целью или подспорьем, техникой для предшествующих типов интеллектуализма, здесь становится полноценным замещением жизни, всего возможного жизненного опыта. Именно с высоты этой умозрительной целостности, отказавшейся от всего чужого, сомнительного, повседневного, оказывается не только возможным, но и необходимым вопрос о смысле жизни, той, которая осталась внизу. Жизнь как таковая, как повседневная реальность и действительность не имела в себе смысла. Математик, поэт, естествоиспытатель не выходили за пределы этой бессмысленной драмы полностью, принесли ей свои правила счета, песни, сложные механизмы и автоматы. Философия — это попытка утверждать свой смысл жизни, попытка и стремление утверждать, показать осмысленность жизни с высшей точки зрения. «И если я обращаюсь теперь к своему собственному *исканию* смысла жизни, то я ясно вижу, что оно — несмотря на его кажущуюся неосуществимость — *само есть проявление во мне реальности того, что я ищу*»¹². Этим словам С.Л.Франка предшествует радикальное утверждение бессмысленности жизни: «ибо, как бессмысленна каждая единичная личная жизнь человека, так же бессмысленна и общая жизнь человечества»¹³. Поэтому философия всегда трагична и даже способна разрушать личность невыносимостью столь тотальной задачи адресованной сознанию.

3. Существует конечный набор *типов жизненных установок*, реализуемых в философском познании. Идея такой типологии предложена в книге А.В.Перцева, где речь идет о пяти «простых жизненных позициях»¹⁴, из сочетания которых возникают все остальные. Наша типология отличается терминологически, семантически, прагматически, отвечая специфической задаче нашего исследования. Но мы, безусловно, принимаем сам методологический принцип подобной методологии. «Философия лишь облекает такие обоснования жизненных позиций — в их предельно абстрактном виде — в наиболее совершенную и развитую форму. Здесь на обоснование и пропаганду той или иной жизненной позиции человека «работает» традиционная метафизическая система, апеллирующая ко всем без исключения сферам человеческой культуры. Этой же цели служит отточенность философских афоризмов, изящество эссе, подчеркнутая строгость и научный жаргон позитивистских трактатов. Средства здесь выбираются, конечно же, в соответствии с той жизненной позицией, которая отстаивается и обосновывается»¹⁵. Нашу типологию мы построим в два этапа: 1) с точки зрения возможности/невозможности решения метафизической проблемы

смысла жизни; 2) в случае допущения такой возможности — выявление созерцаемого образа тех предметов, категорий, к которым отнесен нрав мыслителя, его метафизическая интенция, философский этос.

Невозможность метафизики выражается в таких типах жизненной установки, как *скептицизм* и *позитивизм*, *неопозитивизм*. Следует заметить, что эти типы философии, отвергающие методологическую возможность нравственного обоснования мировоззрения, — не самые плохие (как остроумно заметил Дж.Агасси¹⁶), поскольку компенсируют умозрение изящной моралистикой и весьма здравомыслящим философско-лингвистическим анализом мифов, утопий и прочих идеологом и мировоззрений. Фактически эти жизненные позиции отдают предпочтение непосредственному оправданию реальных действий и событий, их прагматической оценке, не вынося технические вопросы за рамки философии (где они занимаются в основном разрушительной работой).

Возможность метафизики порождает большее многообразие теоретических принципов нравственного обоснования мировоззрения. Уже упоминавшийся *скептицизм* исходит из осуждения действительной жизни с позиций разума. *Эмпиризм* представляет собой «заклятого друга» рационализма, поскольку исходит из осуждения разума с позиций опыта. Это две версии обоснования либерализма, утверждения светской индивидуальности, ценностных манифестаций человека, сложившихся к XVII веку на Западе. Ситуация не меняется радикально и в конце XX века. Более того, именно стремление понять, осознать непосредственные методологические модели присвоения ценностей индивидом приводит к воспроизведению эмпирико-рациональной оппозиции.

В основе этой полярности лежит общая ориентация на науку, индустриализм и консьюмеризм (этику трудолюбия и потребительства¹⁷), так что происходит постоянное «сужение» круга разногласий и обострение методологических интерпретаций человека, языка, культуры. Конечная инстанция споров — политические упреки в уязвимости со стороны тоталитаризма и в фактическом попустительстве манипуляциям с индивидуальными свободами. По сути, это препарированная «прекрасная нравственная индивидуальность»¹⁸, живая форма греческого всемирно-исторического царства, по Гегелю. Описание человеческих способностей дает ключ к оправданию индивидуализма.

Эмпиристы стоят ближе к светскому гуманизму — исторически и логически. Это яркая чувственность Ф.Бэкона и критика врожденных принципов Дж.Локком. Это принципиальная незавершимость порождения картин мира, приводящая к смысложизненному консерватизму, его рыночной версии: Б.Расселл непосредственно связывает рыночную торговлю и философствование как светскую проповедь научного познания. Но наука уходит вперед, становясь профессионально закрытой деятельностью, а философия так и остается на «ничейной территории». Эмпиризм выступа-

ет в роли охранителя того изумительного обстоятельства, что, вопреки фрагментарности чувственного опыта, человек так много знает и его мир богат разнообразными идеями.

Если подвергнуть эмпирическую позицию обобщению и идеализации, то можно сказать, что это утверждение абсолютной ограниченности человека и универсальности его ценностного статуса в мире. Все вещи раскрывают свое значение в отношении человека, их ценность природна. Ценность человека не может быть определена окончательно, она — «сверхприродная гипотеза».

Эмпиризм XX века, не минувший постмодернистских веяний, примечателен, прежде всего, прояснением интенциональности в теории речевых актов Остина-Серля и образом механической вселенной Р.Порти. Эти исследования выявляют в качестве фундаментальных нравственные диспозиции индивида. Метафизика предстает непосредственно исторически в контексте современных ценностных реалий и их разнообразных оправданий.

Врожденные идеи рационалистов изначально враждебны истории. Онтологизация сознания на самом деле ведет к утверждению бессознательного, что чревато неопределенностью человеческой природы, Р.Декарт и Г.Лейбниц просто обязаны поверить, что Бог не является обманщиком, должны прийти к познавательному оптимизму и теодицее. Свобода производна не от открытости индивида, а от умозрительной гармонии, завершенности отраженного платонизма.

Одна из наиболее ярких попыток социально-нравственной экспликации рационализма в XX в. выполнена Н.Хомским, обострившим до крайности утверждение о доопытных основаниях лингвистической компетенции субъекта. Язык — «зеркало мысли», а не плод случайных исторических обстоятельств¹⁹. Мышление обретает органический статус — человек овладевает языком аналогично тому, как птицы «научаются» летать. Суверенная неповторимость человеческого организма заставляет видеть в механическом равенстве диспозиций угрозу свободе мысли, свободе как таковой. Рационализм XX в. вплотную подошел к грамматической отчетливости логических форм, вполне восприимчивая в этом вопросе кантовское наследство, равно опирающееся на интеллектуализм Лейбница и скептицизм Юма.

Спор рационалистов и эмпиристов неразрешим в принципе, поскольку вопрос об источнике истинных знаний не может быть решен посюсторонним образом без отказа от либеральной несомненности в абстрактной человеческой природе. А экстремизм врожденных идей и либерализм теорий обучения постепенно сближаются во взаимном оппонировании, продолжая спор на все более узкой территории внутренних диспозиций индивида. Это — территория, покинутая просветительством, утверждавшим «новый способ философствования и жизнепонимания»²⁰ на месте «разрушения метафизической картины человека»²¹. Вот отсюда и растет педагогическая «физика» технологий и инноваций.

При всех эмпирических оговорках просветительство — манифестация рационализма, утратившего нравственное чувство. Этот диагноз обнаруживает себя уже в сентиментализме Руссо, своеобразном раннем кризисе разума, в чувственной паузе «пред-романтизма». Это посюсторонний тупик «отвлеченных начал» В.С.Соловьева, но это также философская вера И.Д.Левина в то, что «мы обладаем подлинным, абсолютным и нечувственным знанием»²². Просветительство несет в себе зерно печальной уверенности в неустранимости платонизма, его падения в социальную утопию.

Действительно радикальное отрицание рационализма (а значит, и эмпиризма) — это *иррационализм*. Таков эпилог просветительства. Воля правит миром. Нельзя познать познание, надо от познания перейти к волению. Нрав — это не моральные принципы, а эстетическая ложь, которая и есть правда жизни, несправедливое жизненное послание, предопределившее неравенство как принцип культуры. Единственной жертвой здесь оказывается нравственная личность. Именно личность в ее эмоциональной, творческой неповторимости, оскандалившей разумные принципы, выходит на первый план в *экзистенциализме*. Здесь уже с полной силой звучит идея сверхприродности личностного нрава, который понимается уже не как объективное постоянство инстинкта, а как субъективная пристрастность бытия, приходящего в мир через личность и покидающего это смертное преходящее средство. Подлинная эклектичность философского нрава живет в *прагматизме*. Жизнь как торговля привычками — это отправление всех философских мировоззрений в иллюстративную часть учебника психологии. И это несмотря на то, что прагматическая антропология И.Канта, напротив, подчиняла психологию метафизике (впрочем, также на 180 градусов развернут диалектику чистого разума в немецкой философии Духа). Прагматизм можно трактовать как «вывернутый наизнанку» эмпиризм и как «максимально демократический» вариант иррационализма (иррационализм без неизбежности и вечности неравенства индивидов). Новейший эклектизм весьма продуктивен в монтаже любых компонентов любых других жизненных установок (достаточно вспомнить «постмодернистский прагматизм» Р.Рорти²³, сильно замешанный на эмпиризме и наиболее эффективно «доставляющий» эмпиристскую позицию в качестве варианта современной социальной философии).

Эмпиристско-рационалистская парадигма позволяет трактовать иррационализм, экзистенциализм, прагматизм в качестве необходимого внутреннего «противопотока» европейской метафизической традиции, «высвечивающего» необходимость ее нравственного оправдания. (Любопытен в этом смысле «стандартный» учебник политической философии для бакалавров, изданный в 1980 году в США²⁴, где «противопоток» западной политической мысли от Сократа до современных теорий демократии представлен Ф.Ницше и К.Марксом. И предлагается трактовка в том

духе, что экономизм — это политически эффективная «достройка» имморализма.) В этих разных типах жизненных установок проявляются разные способы и пути личностного оправдания в метафизике. Это разные образы одного и того же понятия нравственной философии, которая не существует в чистом виде, необходимо проявляясь в личностном многообразии философствования. «Таким образом, из всех наук разума (априорных наук) можно научить только математике, но не философии (за исключением исторического познания философии), а что касается разума, можно в лучшем случае научить только *философствованию*»²⁵. Какой же смысл в совершенствовании этой виртуозности разума? По мнению И. Канта, это моральная философия, или моралистика, раскрывающая конечную цель, предназначение человека²⁶. Согласимся с мнением великого метафизика.

Первичность нрава в качестве территории мышления восходит к этическому рационализму Сократа. Нрав здесь не противопоставляется познанию, но предстает в его внутренней задаче, в самопознании. Мышление не делает осмысленной внешнюю жизнь, не передает свой смысл другим сознаниям, другим людям, но ограничивает бессмыслицу рамками внешнего мира, космоса. Вместе с тем истина не рождается и не находится в чистом виде в голове одного человека, она, говоря словами М. М. Бахтина, «рождается между людьми, совместно ищущими истину в процессе их диалогического общения»²⁷. Диалог не устраняет нравственную суверенность мыслящих индивидов — «субъект как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание его может быть только диалогическим»²⁸. И если у позднего Платона диалог — это речи Сократа и «оттеняющие» их своими речами или поддакиваниями собеседники, то сократический диалог — не только место рождения истины, но и единственное пространство ее «виртуального» существования. Пока люди задают друг другу вопросы, искренне отвечают на них и способны к осознанию собственных ошибок и к отказу от них — истина живет. Ницше карикатурно объединяет Сократа с платонизмом, говоря о тождестве истинного мира и мудреца в «Сумерках кумиров», впрочем, нравственная подоплека этой карикатуры ясно выражена в «Воле к власти», где Сократ назван «мещанином с головы до ног»²⁹. Истина — это нравственный образ философствования, но не сам философ.

Этический рационализм отличается от рационализма как такового именно в области нравственного обоснования. Обратимся еще раз к диалогу. Рационалистская жизненная установка — требовать у всего доказательств, «бюрократически» перетолковывать повседневные социальные ситуации, демонстрировать собственные цепочки рассуждений, складывать их в систему, а за воротами столкновения частных мнений и частных ограниченных точек зрения обнаруживать истину в виде общих понятий и категорий мировоззрения. Этический рационализм — это пессимистиче-

ский разум, не выходящий из себя с целью осветить все солнечным светом истины. Это учение как будто замирает в точке самооправдания перед здравым смыслом и религиозной верой, оставляя неясным долг философа перед тем и другим. Что есть что? Может ли сознание преобразить хотя бы самого мыслящего индивида? Ответ отрицательный. Но не надо путать ситуацию нравственно ответственного мышления с ситуацией буриданова осла, как не надо путать аскетический подвиг воздержания от еды и питья с мужеством праведника, идущего на казнь.

Ход мысли Платона, освещающего в «Апологии», «Критоне», «Федоне» трагедию Сократа, эстетически предвосхищает христианское миропонимание в целом ряде вопросов и метафор на тему смерти. Но кульминация «аутентичного» платонизма в «Государстве» и «Законах» — в превращении этой трагедии в социальную драму мифотворчества.

Нравы и типы государств, символ Пещеры, диалектика и Эрот — все это аспекты единой метафизики, обоснованной на необходимости особого, философского, «мыслящего» нрава. Нрав — это установка души, но не только в качестве «возничего», но и в виде страсти, «выпирающей» наружу ту или иную ее цель. Страсть сама по себе амбивалентна, ведет к спасению и гибели с равной степенью вероятности, но мыслящая индивидуальность всегда обречена идти против потока социальной жизни, мифологема истории — в устремленности к гибели. Нравы толпы увлекают к гибели все общество как соматически цельную часть космоса, но космос снова порождает жизненный цикл. Платонизм — это еще и двусмысленность конца света. Неотвратимая однозначность гибели в «Государстве» компенсируется темной незавершенностью пророчества о вечном порождении космического цикла в «Тимее». Окончательная гибельность нравов для истории неизбежно вытекает из рационалистской установки платонизма и входит в противоречие с ее классическим принципом гармонической завершенности умоэстетического построения. Осуждение и проклятие общественных нравов сталкивается с антиисторическим этико-эстетизмом.

Можно ли считать Платона метафизическим отцом тоталитаризма, ответственным за его нравственные последствия? Повлияла ли его теория общественных нравов на метафизику тоталитаризма? Эти вопросы неизбежны, поскольку мы не склонны считать тоталитаризм или платонизм случайными мировоззренческими сюжетами. Эти вопросы требуют не эмпирической проверки, но теоретической реконструкции в контексте нравственного оправдания философии, в сопоставлении платонизма с понятием и образом нравственной философии. Платон действительно заложил традицию обоснования умоэстетического в теории общественных нравов, но каковы нравственные импликации этого умоэстетического в свете тоталитаризма XX в.?

Тоталитаризм противопоставляет позитивное право (право силы) естественному праву. У Платона нет и намек на естественное право, гре-

ческий полис вообще есть воплощение обычного права, которое ограничивает гражданское самосознание. Философскому учению предпосылаются только эти мнения граждан, иначе говоря, нравы — единственное внешнее нормативное обстоятельство для обоснования умозрительного нрава, интеллектуально возвышенного эроса. Поскольку человек, не ценящий телесной красоты, глуп, то и не согласившись с этим телесным пониманием, нельзя вообще приблизиться к истине, но само это приближение к истине в границах телесного следует признать недостаточным и даже дурным, неспособным уйти от бесконечных повторений. Этико-эстетизм общественных нравов псевдоразумен, он восполняется рационализмом философского мифа. Тоталитарные нравы — эпифеномен, обнаруженный Платоном, но они не цель, а средство его метафизического проекта — они дают повод для основательного критицизма, критика нравов становится оправданием теоретического сознания в целом, а не только моделью повседневного рассудка. Платон теоретизирует нравы не ради них самих, но он не может обойтись без этого теоретизирования. Художественная утопия Платона не может быть признана рекламой общественных нравов — Поппер явно перегнул палку. Конечно, на Платона еще можно возложить вину за что угодно в качестве «отца» метафизической литературы, но, думается, что, и не принижая значения платонизма в философской традиции, следует признать, что слишком часто в талантливых произведениях представители противоборствующих воззрений (жизненных установок) видят и находят аргументы в свою пользу, включая аргументы «от противного». (Так, Н.Хомский уверяет, что эмпирики «проглядели» моральную философию Д.Юма, где речь идет о внутреннем различии присущих мысли сил и способностей³⁰. А поворот аналитических мыслителей последних лет от Витгенштейна к Фреге сопровождается «переоткрытием» того, что сами обнаружили сегодня³¹.). Единственноеотягающее обстоятельство состоит в том, что философ Платон чаще провоцировал философствование, чем скептик Юм или логик Фреге.

Теория общественных нравов Платона задает пример образного оправдания метафизики. Троиединство Истины, Добра, Красоты оправдывает многообразие метафизических нравов, индивидуалистических наклонностей, опосредующих постижение Абсолюта. Талант оставляет после себя больше, чем только свои произведения, он прокладывает дорогу, по которой другие идут дальше. Метафизические жизненные установки укоренены в реконструкции нравов, нравственном самосознании интеллектуала. Говоря словами А.Шопенгауэра, классический образ человека, «микросом», постепенно вытесняется метафизическим образом мира, «макроантропосом»³². Метафизика и есть превращенные теории общественных нравов, поскольку выражает культивируемую интенциональность мышления в чистом виде. И.Кант в заключительной главе «Критики чистого разума», называемой «История чистого разума», пишет: «Как ни грубы были

понятия религии, возникшие на почве древних обычаев, сохранившихся от первобытного состояния народов, все же это не мешало просвещенным людям посвящать себя свободному исследованию этого предмета, причем им было нетрудно заметить, что добродетельный образ жизни есть самый основательный и самый надежный способ угодить невидимой силе, управляющей миром, чтобы быть счастливым хотя бы в другом мире. Поэтому теология и мораль были двумя побудительными причинами или, вернее, притягательной силой для всех возникавших затем отвлеченных исследований разума»³³, фактически характеризуя нравы и нрав субъекта мышления в качестве основания и оправдания метафизики.

После Платона открылось множество дорог. Все, что было до него, — вырывается у прошлого, где оно сливалось с хаотичностью бессловесных нравов, и получает свое оправдание в качестве подсобного инструмента, отвечающего метафизической потребности. Такова судьба досократиков и доклассической мудрости древних в целом. Неслучайно, что постклассицизм (в лице, скажем, Ф.Ницше) и постмодернизм (в лице, скажем, Ж.Делеза или Ж.Дерриды), преодолевшие, каждый по-своему, традицию в целом и классику в особенности, стремятся что-то поискать, в том числе и у досократиков — как будто это можно сделать сейчас, 25 веков спустя, помимо Платона (с его «фоноцентризмом» и «истинным миром») и еще многих последующих метафизиков. Мыслители, обращающиеся к досократикам, фактически спорят с Платоном, равно как и сторонники первоизданной чистоты социалистической идеи. Те и другие на деле принимают и одновременно отвергают платонистскую мифологию истории. Досократикам современный раскованный интеллектual может приписать что заблагорассудится ему и узкому кругу избранной публики, уставшей от массовизации культуры, повседневности. А при желании можно и в Платоне увидеть критика современных российских демократов, а Иисуса Христа записать в коммунисты.

Итак, теория общественных нравов Платона не имеет абсолютного теоретического значения, будучи многократно переосмысленной, преодоленной, раскритикованной, заимствованной, переработанной, будучи, в конце концов, просто иллюстрацией к античной мифологии, но она абсолютна в качестве образного воплощения импульса, нрава, лежащего в основе метафизики. В этом смысле платонизм — абсолютная данность европейской традиции, включая русскую. Очевидно, метафизический инвариант задан нам историей философии, и мы не можем реконструировать его совершенно произвольно. Однако сам процесс осмысления этого инварианта ограничен для нас сферой его нравственных значений, войти в которую также нельзя помимо авторитетов, их систем, олицетворяющих результаты развития традиции. Разумеется, необходимо стремиться к потенциальной проясненности всех ликов традиции в их осуществленности, но нельзя к этому стремиться со всех точек зрения одновременно. Абсо-

лютный плюрализм — метафизическая бессмыслица, одновременно уравновешенный плюрализм жизненных установок это абсурд и мировоззренческое ничто. В рамках нашей специфической задачи — прояснить нравственность метафизики в контексте диалога (и даже полилога) стилей философствования России и Запада — представляется наиболее уместной (в глазах отечественного читателя) фигура А.Ф.Лосева, его подход к вариациям метафизического инварианта. Именно Лосев вводит нас во внутреннюю цельность философствования России, Запада, Востока, показывая платонизм в качестве несущей конструкции этого единства. Осталось лишь уточнить эти нравственные импликации метафизического сознания в форме кратких положений, опираясь на которые возможно понять нравственную философию как связанное историческое целое.

1. Мысль — индивидуальное занятие, коллективной мысли не бывает.

2. Мысль есть, по сути, индивидуальная неповторимость нрава, способная достичь всеобщего значения (но далеко не всегда — признания).

3. Метафизическая мысль ничего не может оставить после себя, кроме прекрасных образов, изложенных литературно.

4. Метафизическая картина мира воплощает нравственную мифологию истории: вечная повторяемость, циклизм, предопределенные разнообразием нравов, склонностей, оригинально направляющих людей к конкретным целям, из-за чего общество гибнет.

5. Нрав имеет «космическую» причину — он заброшен в телесную склонность, но готов прорасти до функции разума. (Аристотель не прав, обвиняя Сократа и Платона в том, что они поместили нрав в разумную часть души³⁴. При этом Аристотель прав в рассудочном обособлении логоса и этоса.)

6. Метафизика не содержит этики (если, конечно, вслед за Б. Спинозой, не объявить всю метафизику этикой), поскольку ее категории — всегда функции нравственного обоснования жизненной установки мыслителя, что и делает возможным нравственное оправдание философии как этой личностно-прожитой позиции. Этика излишня в качестве самостоятельного раздела метафизики.

§ 2. ОТ МЕТАФИЗИКИ НРАВОВ К НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Все основные нравственные импликации метафизического сознания, искренне взятые через призму *религиозной веры* и ориентации на науку, нашли новые возможности в критической философии И.Канта. Еще Шеллинг обратил внимание на искренность Канта в вопросах религии³⁵ — мы покажем, что это лишь частное выражение нравственного принципа кантовского философствования. Наш образ учения Канта — это теоретическое мужество разделения явления и вещи-в-себе («мысли сам»), корректность компромисса («религия в пределах только разума»), схемати-

ческая симметрия понятийных конструкций (это не просто «готические построения», как заметил А.Шопенгауэр, — метафизический текст имеет темные, глубокие места, непременно начинаясь с вещей, доступных здравому смыслу), история как призывание к нравственной дисциплине («служение невидимых целей»), этико-теологическая трактовка нравственного критерия («моральное доказательство бытия Бога» — по сути, внемировой статус морали), выделение этики из метафизики в качестве теории чистого формального принципа морали (морали как идеализированного объекта, который должен быть отделен от реконструкции нравов и ни в коем случае не смешиваться с ними³⁶).

Система Канта не есть замкнутое целое, она содержит самодостаточные конструкции критики чистого разума и критики практического разума, причем автономность последующей явно очерчена теоретическими принципами предыдущей. Вместе с тем эти части критической философии имеют совершенно разный статус в отношении к человеку. Метафизика беспощадно объявляется делом будущего, программой, выводящей новую теорию из мира научных знаний. Этика, при рождении которой была перерезана пуповина, связывавшая метафизику с нравами, тем не менее неизбежно, в силу прагматического призвания, предполагает и метафизику нравов, и антропологию. Ключевые отношения нрава и метафизики в системе Канта особенно ярки в вопросе о соотношении нравственного и эстетического, где как в капле воды отразились установки, давшие в последующем повод к нарицательному кантианству.

Чары Платона соединяли образы и понятия в метафоры умозрительного созерцания. Гений Канта позволяет только мыслить, но не представлять. История просветительского этико-эстетизма была серией крушений диктатуры вкуса, модных законодательств салонной философии. Идеалы платонизма меланхолично задерживаются в гармонии Целого Шефтсбери, в моральной самости Ж.Ж.Руссо, приобретают достоинства пейзажного, но не драматического события социальной жизни, как и метафизического спора³⁷. У Канта мы находим полный развал нравственно-эстетических ценностей — возможности вкуса ограничиваются канонам, выше которого закон морали и критика познающего разума. Вместе с тем Кант испытывает и этот просветительский принцип, пишет «Критику способности суждения», в которой соединения двух предшествующих «Критик» не происходит, но возникают новые вопросы понимания человека в его непосредственной данности. Становится очевидной неизбежность построения метафизики нравов, применение которой к смутным понятиям повседневного рассудка дает исследовательскую программу прагматической антропологии.

Учитывая значительность *антропологических программ* в современной философии, следует заметить, что у Канта антропология не может быть исходным пунктом понимания нравов и морального закона, —

обоснование возможно, но только в обратном порядке, от этики к метафизике нравов, а от нее к антропологии. Можно, разумеется, возразить, что у Канта «не та» антропология, которая развилась после Л.Фейербаха и Ф.Ницше, а отсюда и ее прикладное, второстепенное, техническое значение. Но это не так! М.Шелер прав, указывая, что «вся послекантовская этика, хотя она и преуспела весьма значительно в анализе конкретных нравственных ценностей и конкретных нравственных жизненных отношений, в своих принципиальных частях может только создать фон, на котором лишь с тем большей яркостью и пластичностью становятся видны величие, непоколебимость и завершенность кантовского труда»³⁸. Но он совершенно не замечает, что предлагаемый им путь философии «к учению о нравственных ценностях, построенному на конкретном усмотрении, но, тем не менее, независимому от всякого позитивного психологического и исторического опыта, к учению об иерархии этих ценностей и покоящихся на этой иерархии нормах, а тем самым — и к учению об утверждении нравственных ценностей в жизни человека, обоснованном истинным усмотрением»³⁹ — это фактическое продолжение нравственного импульса метафизики Канта, его нравственная философия. При этом действительная невозможность материальной этики означает у Канта неприемлемость счастья в качестве нравственного критерия и исторической цели человека. Расхождение кантианства с современным антропологизмом скорее проходит на уровне непосредственных житейских впечатлений. Критика и симпатии как будто нарочно перемешиваются с чувством ревности к собрату, отправившемуся к той же заветной цели окольным путем и на других средствах передвижения. В каком-то смысле М.Шелер, а за ним и все антропологически ориентированные мыслители XX в. странным образом напоминают критику формальной этики И.Канта В.С.Соловьевым. (Кстати, с сочинениями русского мыслителя М.Шелер был знаком благодаря посредничеству Н.Гартмана). Разумеется, не следует ставить Канта, как это делают неокантианцы, после Ницше, игнорируя разную соотнесенность аксиологии и метафизики. Но это и не нужно для признания того факта, что прагматическая антропология у Канта «достраивает» критическую систему, существенно расколотую формальной этикой. Прагматическая точка зрения и допускает нравственное оправдание метафизики в частностях антропологии, где нельзя разделить метафизическое и практическое. Критическое обоснование познавательного субъективизма «вращается» вокруг нравственного самосознания личности.

Построению *метафизики нравов* предшествует постановка вопроса о возможности существования более чем одной философии. Подлинность намерений мыслителя отрицает традицию и предполагает свободный произвол в качестве основания человеческой природы. Кантовский свободный произвол — негативное понятие, означающее независимость от чувственной склонности. Метафизика нравов, так же как и метафизи-

ческое естествознание, строится на основании критического разума. Вместе с тем, имея в качестве предмета свободу произвола, она становится также долгом для каждого человека, независимо от его природы. Поскольку антропология следует из метафизики нравов, то личность предшествует природе, а самый глубинный план философской традиции — попытки обоснования собственного пути в метафизику в качестве единственного нравственно возможного. Такова идея нравственной философии, которую мы можем реконструировать в «аутентичном» кантианстве.

Не может быть двух и более философий, двух и более моралей, даже если это критические перспективы будущего, но существует многообразие прагматических принципов в настоящем. Эта неподлинная явленность истины и морального закона — единственная действительность посюстороннего житейского опыта. В самом общем плане соотношения единого и многого, здесь применима аналогия с проблемой определения логики и логического. В качестве единого логика есть сфера абстрактных объектов и отношений между ними, которые можно только мыслить, но не представлять. В действительности мы имеем не только многообразные случаи применения логических принципов, приемов, ассоциирующих абстрактное с эмпирическими представлениями, но и потенциально бесконечный ряд версий символического конструирования логических отношений. «Логик» получается великое множество, но «логика чувств», «логика вещей», «женская логика», «логика потребителя» и тому подобные «логики» так и остаются метафорами. Невозможно разорвать умозрительное единство и эмпирическое многообразие толкований и применений логического, вплоть до прагматических случайностей, превращающих любое слово в пустую вывеску весьма смутных, но жизненно важных чувствований и ориентаций. Социальная драма слишком часто подтверждает лапидарную формулировку Л. Витгенштейна: «Если все обстоит так, как если бы знак имел значение, то он имеет значение»⁴⁰.

Метафизика Канта получает относительную систематическую завершенность лишь благодаря *прагматической антропологии*, допускающей многообразие «прочтений» метафизики нравов и идеи истории, в которой намечены принципы всеобщей культурной автономии человечества⁴¹. Это возможно лишь потому, что нравственная терпимость предшествовала дисциплине морального долга и критическому пониманию познания, она была жизненной установкой, обосновывающей и оправдывающей «разрушительную» работу рассудка. Уравновешенное сочувствие многообразию нравов оправдывает нрав, внутреннюю склонность к метафизическому критицизму. Кант опирается на своеобразную социальную этику, которая не сводится к критике практического разума, или любому другому разделу системы, которую он воссоздает всеми своими литературными произведениями, отвечая на исходный порыв самооправдания познания. Безусловно, наиболее цельно это оправдание проступило

в «Критике чистого разума», в наиболее метафизической части воззрений. Возможно, термин «социальная этика» — не очень удачный синоним нравственной философии, но синонимы расширяют пространство творческого понимания, а сам термин уже введен в оборот К.Поппером, назвавшим «Капитал» К.Маркса «трактатом по социальной этике»⁴².

Поппер приходит к парадоксальному выводу о том, что труды Канта двинули метафизику в сторону, противоположную его ожиданиям. «Кант намеревался раз и навсегда прекратить «проклятую плодovitость» писак от метафизики. К несчастью, эффект оказался совершенно иным. Что Кант и прекратил, так только попытки писак использовать рациональную аргументацию»⁴³. На первый план вышла «Нравственная возвышенность» познания как таковая, заменившая рассудочную моралистику возвышенной диалектикой разумных идей. Поскольку метафизика как наука была невозможна «здесь и сейчас», ее поставили над наукой, сделали наукой наук и перестали пользоваться научными доказательствами, диктуя вместо этого наукам собственные грамматические построения, дышащие иррациональностью. Наука отпала в качестве обязательной опоры, а вместе с этим деформировалось и нравственное оправдание философии — оно стало сверхразумным, но не в смысле возвышения нрава до веры, а в смысле возвышения романтического философского нрава над рассудком. Эта эволюция немецкой философии Духа ясно выражена у Э.Трельча, который показал суть гегелевской диалектики в объединении двух элементов: 1) «учение Лейбница о восходящем прогрессе, превращающем неосознаваемое содержание разума в сознание и систематическое единство»⁴⁴; 2) «наследие моральной философии Канта и Фихте», где реализуется «процесс действительной воли, противопоставляющей разум напору чувственности и себялюбия. И здесь всеобщий разум с его движением был выведен из глубочайших основ эмпирического Я», фактически раскрыв «лежащее в существе разума стремление к свободе в царстве нравственного, себя самого признающего разума»⁴⁵.

Учитывая сложность и неоднозначность влияния идей Канта на последующих представителей немецкой философии Духа и последующих мыслителей вообще, следует признать тезис Поппера некорректным упрощением. Действительно, Кант был одним из последних «действующих» ученых среди философских авторитетов Европы (в какой-то мере эта научная дисциплина текста будет проявлена Шопенгауэром и еще немногими философствующими писателями), но отношения метафизики и науки не исчезают после него вовсе, хотя и становятся более смутными, опосредованными и неоднозначными. Зато это своеобразно отражается на метафизике нравов, которая фактически раскалывается на частный вопрос об общественных нравах, всплывающий со времен Платона и до наших дней и на не имеющие четких границ фрагменты, в которых «самовыражается» собственный нрав мыслителя. Такая неопределенность провоцирует

тоталитаризм и маргинальность нравственных оправданий философии. Происходит смешение посткритической метафизики с теодицеей, самодостаточная секуляризация теодицеи.

Наиболее метафизический вариант такой *теодицеи*, не выходящий из круга понятий философии Духа и жанра умозрительной диалектики. — учение Гегеля. отождествление объекта философии и религии свершается не в интересах искренней религиозности или развития философии в ее качестве нового мировоззрения с точки зрения Абсолюта, но в целях оправдания такой жизненной установки, где нравственность, будучи свободной, умозрительно предопределена. «Но в простом *тождестве* с действительностью индивидов нравственное являет себя как их всеобщий образ действий, как *нравы*, *привычка* к нравственному, как *вторая природа*, которая, положенная вместо первой, чисто природной воли, есть всепроникающая душа, значимость и действительность ее наличного бытия, живой и наличный, как мир, *дух*, субстанция которого только таким образом и есть как *дух*»⁴⁶. Нравы, в качестве привычек свободы, возвышаются над законом. «Подобно тому, как у природы есть свои законы, как животное, деревья, солнце выполняют свой закон, так и нравы суть то, что принадлежит духу свободы. Нравы являются тем, чем не являются еще право и мораль, а именно *духом*»⁴⁷. Нравственная терпимость Канта заменяется нравственным героизмом. Желание исчерпывающей осуществленности истины оправдывается абсолютизмом системы, производящей свободу из понятия; нрав оказывается свободным даром понятия. Нравы не являются понятием для себя, а потому только философия понятия оказывается призванной раскрыть тайну их возвышения над законом.

Выявляя различную нравственную значимость жизненных установок, определивших обоснование учений Канта и Гегеля, мы приходим к констатации того факта, что этой значимой разнице категориальных систем совершенно неслучайно предшествует отношение мыслителей к религии. *Религия — историзм нравов*. Нравы психически выражают природную разорванность человека со средой и составляют почву дискурсивного и метафорического порождения верований. Развитие письма приводит к тому, что тексты становятся действующими участниками эпохи, ее документами, происходит олитературивание социальной реальности. Философия читает нравы как семейные письма, открывая в них генеалогию власти. Ценностный радикализм сближает философию с религией. Уточнив отношение этих классиков немецкой философии Духа к протестантству, мы сможем исторически конкретно сопоставить полюса нравственного потенциала философской теодицеи после Гегеля.

Для этого мы уточним теоретическую модель нравов в контексте социального символизма, прежде всего — их функционирования в публичной сфере. Феноменально нравы — это динамичная стереотипизация поведения, пограничная область морали и вкусов, привычек, причуд, а также

прочих проявлений индивидуальной субъективности (иероглифики, идиосинкразии). Мораль не может быть привычной, а вкусы нельзя регламентировать — но именно парадоксальное сочетание того и другого воплощается в нравах. Локализация нравов внутри социальной психики предполагает точное описание их ментальных «единиц».

Нравы представляют собой импульсивное целое повседневного сознания, его структурные элементы — намерения, восприятия, действия, причинения. Эти элементы — разновидность *интенциональных состояний*, поскольку сводятся к представляемому (выражаемому и выраженному) содержанию и не включают отношение индивида к суждению, его логической структуре⁴⁸. Но это особая разновидность интенциональных состояний, которые обладают специфически особенной функцией носителей социальных типов, и, следовательно, к ним нельзя применить условие замкнутости языка описания, состоящее в том, что «не существует неинтенциональной точки зрения, с которой мы можем передать отношения между интенциональными состояниями и условиями их удовлетворения. Всякий анализ должен осуществляться внутри круга интенциональных понятий»⁴⁹. Нравы — мышление, которое порождается фиксированными повседневными отношениями и действиями (высказываниями), их историческая конкретность вещно-практически выражена.

Обращаясь к социальному символизму, философ стремится рационализировать нравы, но раскрывает прежде всего метафорическую природу метафизики, история которой оказывается историей «авторизованного» символизма, призванного «приручить» общественные нравы.

Отсутствие причинности в нравах (как устойчивой порождающей связи элементов) компенсируется повседневной регулярностью жизненного мира. Нравственные причинения — массовый факт сопоставления характеров и публичной морали, выражаемый в движениях преобладающих типов социальной драмы. Внутренняя самоидентификация нравов, их синкретизм в узнавании жизненного опыта предполагают метафорическое овладение миром.

Философия поэтизирует не факты, а их рефлексивную составляющую, структурные «переломы» в ориентации личности и их отражение в общественных нравах, так сказать, фактуру социальных чувств, философская традиция — контекст историзации метафор. Творческая неповторимость видения мира, угаданная в основе современных стереотипов, и возвращение ему генеалогической подлинности в корнях мыслительной традиции придают философствованию весьма привлекательный ореол исторической поэтики. Конечно, современный обыватель обязан своим нравом Канту и Гегелю примерно в той же степени, что Данте и Шекспиру, но философия не только культивирует эмоции — она бросает вызов нравственной зависимости индивида (что можно проследить от Платона до Ницше и далее), а значит, и психическим основаниям публичной власти. Нравственные гра-

ницы социальной критики, которые для обывателя безличны, имеют превращенное метафизическое происхождение. Но и сама философия нравственно зависима, обусловлена критическим нравом мыслителя. «Самодовлеющее познание» — это последние силки, расставляемые моралью: при помощи их в ней можно еще раз вполне запутаться»⁵⁰. И Пещера Платона, и критика «науки» Ницше — символические основания антропологической критики, генеалогический гуманизм, свергающий обыденность в акте ее ревизии и повторения в форме «иной» социальной символики — интелектуализма.

Как известно, протестантизм есть секуляризованное христианство. Нисчезающая энергия веры отрывается от иерархического преемства и прагматически сопрягается с мотивом социального действия. М.Вебер абсолютизировал значение индустриализма в евангельской этике, возведя ее в статус единственного корня буржуазной социальной системы⁵¹. Не меньшую роль сыграл *консюмеризм*, который перестраивал общественные нравы, создавал среду, пронизанную духом оправдания посюсторонних фантазий. Тезис Вебера корректен, но не полон, его источниками были английские и европейские пуритане — Бакстер, Бейли, Спинер, принадлежавшие XVII в., а также методисты XIX в.⁵² Но в это же время происходила революция досуга, появление его традиционно современных форм. Первые производственные капиталы делались на булавах и кружевах. Развитие современного романа и появление читающей публики (в особенности — женщин), появление романтической любви и ее признание средним классом создало связь любви в литературе и любви в жизни. Примечательно, что именно вторжение женщин в литературу было одним из принципиальных условий светской революции, эмансипирующей нравы. К концу XVIII в. в Англии роман, с таким трудом отвоевавший себе права на серьезный просветительский статус, превращается в развлекательное чтиво, где авторство было почти полностью оккупировано женским полом, а публика охотно воспринимает такие приемы, как плагиат и даже заимствование имени модного автора. Все это обеспечивалось расширением сети публичных библиотек, порицаемых серьезными писателями. Н.М.Карамзин так выразил свои впечатления от «женской» литературы конца века: «Новейшая английская литература совсем недостойна внимания: теперь пишут здесь только самые посредственные романы, а стихотворца нет ни одного хорошего»⁵³. (Может быть, то, что произошло в XVIII в. в сфере романа, случится в XXI в. в сфере философии?) Представление любви как суверенного выбора партнера опиралось на понятие единственной личности в мире, с которой можно было соединиться на всех уровнях общения, — эта идеализация заслоняла недостатки человеческой природы, а не звала к их трудолюбивому исправлению. Это было не просто своеобразное развитие куртуазной любви, но и развитие страстного религиозного учения в секулярном контексте. Экспансия досуга, чтение романов и рост моды и

романтической любви⁵⁴ — вот предпосылки революции социальной системы, приводящей нас к современным нравам.

Лютеранство Канта — обстоятельство, ничуть не затруднившее его критику религии, ее ограничение пределами разума, и, очевидно, вполне идеологическое событие интеллектуальной биографии, неслучайно предшествовавшее моральному доказательству бытия Бога. Однако, принимая во внимание предложенную нами трактовку нравственных оснований кантовской метафизики (терпимость), мы видим, что ее значимость опирается на общечеловеческую обыденность, читается как вполне современная «социальная этика», а лютеранство — это только субъективный путь, единственно возможный для умозрения в исторических рамках немецкой культуры XVII в. Через нравственную оправданность философии перед обыденностью, одинаковой для всех мыслящих представителей человечества, независимо от вероисповедания, языка, расы, истории, становится интересна система Канта в ее целом, включая субъективные лютеранские обстоятельства, в качестве пути к общечеловеческим категориям метафизической жизненной установки.

Гегелю этого уже не надо было доказывать. Вообще немецкие мыслители после Канта «пошли другим путем» (хотя и не всегда в рамках, указанных Поппером), зачастую подобно классику политической истории России XIX—XX вв. Восхищение славянофилов гегелевской диалектикой «брало в скобки» и совершенно вычеркивало однозначное лютеранство Гегеля, с особенной силой проявившееся в его философии права, предопределившей, в свою очередь, его деление всемирной истории. Сама постановка вопроса о том, что современное понимание права, включающее историю его становления, должно быть выведено не из исторических документов, а из движения понятия права — это полный отказ от истории в качестве непосредственной реальности, тем не менее, опосредованной текстом и словом. И хотя Э.Трельч говорит о «своеобразном историческом даровании Гегеля», позволившем ему перейти от истории философии к «индивидуальному историческому процессу»⁵⁵, но и он не в силах не отметить насильственность гегелевского историзма: «раз логика истории первая вскрывает глубочайшую сущность логического вообще, она не может ограничиться областью истории, но должна охватить весь мир, следовательно, природу и, наконец, собственную внутреннюю сущность божества»⁵⁶. Гегель видит назначение своей философии в том, чтобы выразить подвиг Лютера в понятии. «То, что Лютер впервые воспринял в чувстве и свидетельстве духа как веру, это же достигший большей зрелости дух стремится охватить в *понятии*, освободить себя таким образом в настоящем и посредством этого найти себя в нем.»⁵⁷, при этом «то, чему нас учит понятие, необходимо показывает и история»⁵⁸. А понятие учит, что моральность Канта есть лишь отрицание формального права, заслоняющее путь нравственности, о которой учит Гегель⁵⁹. История же показывает значение лютеровской ре-

формации: «благодаря достигнутому примирению пробудилось сознание того, что мирское способно содержать в себе истину; наоборот, прежде мирское считалось лишь злом, неспособным к добру, которое оставалось чем-то потусторонним. Теперь пробуждается сознание того, что нравственное и справедливое в государстве божественны, что в них осуществляется заповедь бога и что по содержанию нет ничего более высокого и священного»⁶⁰. Апостольское преемство, литургийность служения заменяется буквальным «выравниванием» нужных нам эмпирических впечатлений под избранную в качестве исходной категорию. Таким же образом и теодицея превращается в свершившийся факт, в общечеловеческую данность понятия. Нравы не преобразуются в историческом действии здесь и сейчас, а просто переходят из статуса вечно незавершаемой пред-морали в пост-мораль, становясь «привычкой свободы».

Фейербаховское «опрокидывание» христианства, ставящее на место Бога человека, заодно меняет местами, переставляет последовательность оправдания метафизики нравов и антропологии. *Антропологический принцип* направлен на сокрушение метафизики в качестве секуляризованного богословия посредством реабилитации человеческой чувственности. «Мораль не может быть выведена и объяснена из одного только Я или из чистого разума, без чувств. Она может быть объяснена и выведена из связи Я и Ты, данной только посредством чувства в противоположность к мыслящему Я»⁶¹. Получается религия половой любви, или наиболее секуляризованная и нравственно необоснованная версия понимания веры. «Добро и зло являются, в сущности, относительными понятиями, в том смысле, что они, по меньшей мере первоначально, выражают не отношения какого-нибудь существа к самому себе, а отношения его к другим»⁶². Действительно, Фейербах был первым мыслителем, провозгласившим нравственную самодостаточность антропологии. Прав ли Фейербах буквально, или его метафизика человека имеет нравственное оправдание, которое фактически подразумевается его учением, но не предъявляется им в качестве публичной цели философствования? Мы полагаем, что это *романтический эмпиризм*, напоминающий своим разворотом к человеку переориентацию пиетистов, в их образе веры, с апостола Павла на Моисея. У Фейербаха, так сказать, «эмпиризм горящего куста», а не чудесного превращения ревностного гонителя в сторонника гонимого учения. Это всего лишь сравнение, но оно наглядно показывает «перекрестные» отношения таких жизненных установок как рационализм/эмпиризм с социальными символизациями нрава в индустриализме/консюмеризме, самодостаточность и локальность этих психических принципов, прежде всего, во взаимовлияниях.

Образцовый, «аутентичный», британский эмпиризм XVII—XVIII вв. был тесно связан с уравниваемостью отношений к материальным ценностям, технологии, с одной стороны, и к эстетической созерцательности повсе-

дневного соприсутствия индивидов, с другой стороны. (Так, Ф.Бэкон, по замечанию Д.С.Лихачева, вышел далеко за рамки своей эпохи — «наилучшим образом выразил в своем эссе «О садах» (1625) наиболее общие требования, предъявлявшиеся к садам во все обозримые для исследователя садового искусства эпохи»⁶³). У Фейербаха чувство становится безосновной рациональной стихией, которая сама дает основание всякому виду человеческой деятельности. Это эмпиризм как средство контрабанды рационализма, взорвавшего границы разума (которые есть границы опыта). «Рационалист не отрицает возможность чуда, то есть возможность невозможного, ибо он нигде не ищет первопричины, он не спрашивает, что же, собственно говоря, есть чудо; однако выводы из этого представления — необходимость и действительность — рационалист отрицает. Он определяет и почитает бога как духа, как существо без какой бы то ни было чувственности, плоти; однако этот дух ни в малейшей степени не мешает рационалисту в плотских наслаждениях, в отличие от древних христиан»⁶⁴. Фейербах утверждает практический эмпиризм современного человека, всеобщность здравого смысла в буквальной общности чувствований. Возникает отношение к потребительским ценностям как к фактам, исключительно на которых строится «неотчужденное» и «непротивопоставляемое человеку» представление и понятие смысла жизни. Антропологизм абсолютно сомнителен в качестве средства преодоления индивидуализма — в деятельностном и потребительском аспектах. Печальна и мимолетна человеческая жизнь в свете такой антропологии, заблудившейся между Я и Ты, — она принесена в жертву философии будущего и обречена быть единственным непреходящим основанием нравственности, без каких либо надежд на преображение.

Великий сумасшедший Ф.Ницше не будет снисходить до подобной гигиенической идеализации человека, предложив взамен юродство, но не ради Христа, а ради вывернутой наизнанку посткритической метафизики. Т.Манн прав, ставя Ницше в ряду последствий, а не предшественников фашизма, — «какой исторически ограниченной, умозрительной, наивной представляется нам сегодня ницшевская романтизация зла!»⁶⁵. Метафизические вопросы критикуются с точки зрения их нравственных оснований, превращаются в антиутопию, которая, в свою очередь, преодолевается эстетическим мифом. Это безусловная манифестация интеллектуальной свободы. Однако это литературное бурление безбожного лексикона (при всех оговорках отношения Ницше к христианству у того же Т. Манна и К. Ясперса⁶⁶) было бы невозможно без пессимизма А. Шопенгауэра, дающего нам ключ к пониманию нравственных оснований всей постклассической и неклассической философии. Шопенгауэр исключает рациональный субъект из сферы познания, единственным основанием умозрения и опыта оказывается слабый и прерывистый голос воли, тем не менее, определяющий своей энергией образные представления желаний, стремлений, включая

стремление к познанию. Субъективная воля, в качестве особого класса бъектов представления, дает повод к пониманию воли как таковой, избавляющей нас от представлений и ограниченности мира. Это «преображение» нрава, но не посредством его осмысления с точки зрения абсолюта, а посредством его отнесения к бессмысленности жизни в мире.

Пессимизм, возведенный последовательно в метафизический принцип, снo показывает зависимость рациональной философии в широком смысле слова, включая сюда, помимо новоевропейских рационалистов, всяческую догматику вообще, от нравственных оснований, которые предшествуют построению системы, но в ней не рассматриваются в качестве таковых, а фактически оправдываются литературной жизнью авторов. Зерно той блестящей мысли уже ясно проступило в «О четвероюм корне закона достаточного основания», где по всем канонам и правилам ученой работы (в кантовском духе) было показано, что «закон достаточного основания», исходный мировоззренческий принцип, оправдывающий рационализм, — это и не закон вовсе.

Можно ли *логику* обосновать логично? Или единственный путь к адекватному пониманию логического лежит через локализацию абсурда? Логическое предполагает в своей основе нравственную возможность выбора, абсурд — функциональное следствие отсутствия такой возможности. Эта возможность допустима и осмысленна, если человек в качестве сложного (иерархического и многоаспектного) существа обладает свободой, но не обладает единством нрава, не является «однодумом» (в смысле Н.С.Лескова), т.е. неким образом литературной фантазии. Цельная личность — та, которая способна удерживать многообразие мотивов с исполнением долга, и не по разумным основаниям только, а исходя из «голоса сердца» (грех как христианская стихия). Нравственная невозможность выбора допустима лишь при отождествлении нрава с инстинктом, или законом природы. В том и состоит антропологический вывод иррациональной философии жизни.

Философия есть впадение в иллюзорный плен, значит, нравственно обоснованна лишь иллюзия, она — единственный принцип. Но для его понимания надо было предварительно продумать принцип пессимизма в его «мозрительной полноте, опирающейся на критицизм всяческих нравов, в вопросе о вере — прежде всего. Эту идею Шопенгауэр гениально оправдывает своими сочинениями. Это и есть его нравственная основа.

Дальнейший анализ этого антирелигиозного по своей сути нравственного критицизма, мы продолжим в следующей главе, а пока подведем предварительные итоги, в виде описания понятия и образа нравственной философии в границах от античной классики (Платон) до отрицаний новоевропейской классики (немецкой философии Духа) мыслителей, открывающими постклассическое культурное пространство, в котором мы и живем.

Понятие *нравственной философии* можно сформулировать в двух довольно длинных предложениях: «Философская традиция Европы, *немыслимая вне рационалистской жизненной установки, требует постоянных нравственных оправданий, не укладывающихся в метафизические принципы, оправданий, фактически моделирующих нравы, — свершенность этой традиции есть исчерпанность набора основных типов метафизической установки, самооправданий интеллектуального нрава, вызывающая ощущения необходимости перехода к единому общечеловеческому нравственному пространству философствования. Под влиянием опыта секуляризованной теодицеи и теоподобного антропологизма складываются два пути к нравственной философии: нравственный критицизм Запада, активный секуляризм, и русская нравственная философия, религиозная по духу*».

Философия перестает быть собой не будучи нравственной — в этом выражается ее цельное творческое качество — быть сферой уникальной самореализации личности. Образы нравственной философии — это представления, метафоры, язык моралистики, взятые не сами по себе, но в качестве функциональных значений, выражающих авторское постижение бытия средствами метафизики и, таким образом, оправдывающих его литературную деятельность в качестве «посредника» инвариантных жизненных установок. Нравственная философия — это движение в постклассическом культурном пространстве между метафизикой и жизнью, движение, призванное предотвратить превращение этого пространства в посткультурное.

ВТОРАЯ ГЛАВА НРАВСТВЕННЫЙ КРИТИЦИЗМ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ XIX—XX ВВ.

Переход от критической философии к разрушению нравственных представлений, которыми питалась традиция, средствами метафизики интересует нас как принцип, основа нравственного оправдания, хотя и причудливого, новейшей философии. Мы не ставим своей целью рассмотреть все историко-философские факты указанного периода, но и не будем игнорировать сюжетные особенности текстов, прежде всего — с точки зрения их влияния на аналитическую мысль Запада и отечественную религиозную философию. Насколько нам известно, работ, проводящих такое сопоставление, в России нет. Нравственный критицизм мы берем не как элементарное отрицание морали, а как исторически и логически исходную ориентацию сознания по отношению к нравственным оправданиям и критике современного секуляризма (именно в секуляризме В.В. Зеньковский считал должным искать «ключ к диалектике русской философской мысли»¹). Как утверждения, так и отрицания метафизики перед лицом постиндустриальных нравов опираются на критику мыслительной традиции, ее образов и понятийного статуса нравственной философии. Именно с этим багажом нравственного критицизма новейшая западная философия подходит к этической оценке тоталитаризма, которая тесно переплетается с критикой марксизма. Мышление о тоталитарных нравах образует конечный пункт переоценки ценностей.

§ 1. ПРЕВРАЩЕНИЕ АНТРОПОЛОГИИ В КРИТИКУ НРАВОВ

Образы прошлого играют красками новейшего времени. Круг мыслителей, обозначенный в предыдущей главе, предстает нам в качестве олицетворений новейшего поворота метафизики к своим истокам — критике общественных нравов. Антропология возвращает философствование в цикл метафизического пути, конечного набора жизненных позиций.

Заинтересованное отрицание — иногда один из лучших способов развития отрицаемого в новом контексте. В этом смысле, к примеру, западный антимарксизм, добросовестная и пристрастная критика сочинений и идей, восходящих к Марксу — Энгельсу — Ленину, — это разновид-

ность марксизма, марксистской философской литературы, наряду с советской философией. И, напротив, целый ряд отечественных авторов советского периода, писавших «в стол» (И.Д.Левин) или отдавших дань диалектико-материалистической фразе (В.Ф.Асмус, А.Ф.Лосев), стоят существенно вне марксизма, продолжают линию русской философии как общеевропейской, отвечающей на вопросы западной метафизики. С точки зрения нравственного оправдания философии марксизм — один из сюжетов постклассической ориентации мышления, применение которой в общественном сознании вызвало геологические сдвиги ценностей и критериев поведения масс индивидов. Нравственное оправдание марксизма подразумевает в себе этическую оценку тоталитаризма, которой нет аналогов в предшествующей философской традиции. Все другие варианты постклассического философствования еще не получили такого масштабного применения в общественном сознании, а значит, сохранили свой метафизический статус, опосредуют отношение современных нравов и смысложизненных вопросов интеллектуализма к традиционному обоснованному понятию нравственной философии. Взорвав общественные нравы, марксизм перестал быть философией, перешагнул в своем радикализме через религию, что и было целью, провозглашенной его основателями, — знаменитое «изменение мира» в известнейшем тезисе о Л.Фейербахе². Этот особый случай мышления еще потребует от нас целого ряда разъяснений относительно его нравственно неметафизического статуса, подробный анализ которого чреват самостоятельной темой. Марксистская парадигма оказывается в поле нашего исследования, лишь поскольку целый ряд фрагментов этого учения не вышел за границы метафизики. Однако именно здесь марксизм неоригинален, именно эта сторона не является его сильной стороной, а потому и не рассматривается нами целенаправленно. Анализ социальной этики марксизма еще ждет своего осмысления и критического разбора в терминах очевидно неметафизических.

Тема человека, наряду с темами языка и культуры, неизменно стоит в центре современного мировоззрения. Каковы нравственные основания философских программ, сочетающих методологию и прагматику в перерождении знания, культуры, языка на человека, взятого в качестве вопроса вопросов? Действительно, опыт культуры и социально-политической истории XX в. убеждает в том, что человек, как никогда ранее, стал вопросом для самого себя. Не беря на себя решение антропологической проблемы («Что есть человек?»), попытаемся ее локализовать, спросив: «Устарело ли кантовское понимание антропологии в качестве обоснованного применения метафизики нравов?», иначе говоря, «Каковы нравственные оправдания современной философской антропологии?». При этом мы по преимуществу обратимся к авторам, тяготевшим к сочетанию антропологических размышлений с нравственным философствованием или другим вариантом моралистики. Нас интересует методологический статус нрав-

ственных оснований современной антропологии, его теоретическая реконструкция в качестве идеи, а не в качестве построчного указателя ко всему, что было написано вокруг этого в XIX—XX вв. на Западе.

Беличественной фигурой, открывающей постклассическую философию в ее метафизических основаниях, неумолимо выступает со своим пессимизмом А.Шопенгауэр. Он отрицает наличие моральных обязательств у метафизики, но тут же оговаривает, что «философия есть в сущности *мудрость в познании мира*: ее проблема — мир»³. У него мы находим открытие нрава в качестве основы критики официально-публичной метафизики, а также этики и нравственности. «То, чего человек действительно вообще хочет, устремление его внутренней сущности и цель, к которой он стремится, мы никогда не изменим внешним воздействием на него, поучением; в противном случае мы могли бы переделать его»⁴. Иррациональная жизненная установка имеет форму автономного нрава, но полностью зависима от философской традиции в плане образных представлений. Нарцательный буддизм (а также браманизм, индуизм и веданта) выражают скорее артистизм западного писателя, чем глубокое восточное влияние.

Удивительная цельность литературного наследия Шопенгауэра не позволяет видеть в нем что-либо помимо одной ключевой и поворотной мысли — нравственного развенчания рационализма профессоров, состоящих на государственной службе, софистов, зарабатывающих на метафизической потребности людей. Как уже отмечалось, в философском исследовании «О четвероюм юрне закона достаточного основания» проясняется бездоказательность ключевого принципа рационального миропонимания. Все существующее необходимо; моральное основание этой необходимости человек обнаруживает в себе как волю. Никакой свободы воли не существует, однако воля есть абсолютно свободное и как таковая остается сущностью в себе. При этом «нельзя говорить *просто об основании и основания вообще не существует*»⁵, оно есть представление, выведенное из представлений (т.е. понятие), которые, в свою очередь, соответствуют четырем классам объектов: 1) «*созерцаемые, полные, эмпирические представления*»⁶; 2) «*понятия, т.е. абстрактные представления в противоположность созерцаемым, из которых они, однако, выведены*»⁷; 3) «*формальная часть полных представлений, а именно а priori данные созерцания форм внешнего и внутреннего чувства, пространства и времени*»⁸; 4) «*непосредственный объект внутреннего чувства, субъект воления*»⁹. «Если же кто-нибудь мыслит об этом иначе и полагает, что основание вообще есть нечто другое, чем выведенное из оснований четырех видов и выражающее их общность понятие, то мы можем возобновить спор реалистов и номиналистов, причем я в данном случае буду на стороне последних»¹⁰.

Итак, основание есть понятие, или представление представлений, которое следует отличать от понятий как таковых, взятых в качестве одной из

четырёх разновидностей объектов для субъекта. Фактически основанием Шопенгауэр называет метафизическую однородность, которая в субъект-объектном отношении, т.е. эмпирическом познании, должна предстать в своих автономных аспектах, в соответствии с требованием индивидуации. Мы не можем выйти за границы опыта, где всегда обнаруживаем индивидуальность, объект для субъекта, за которым скрывается метафизическая однородность воли. Воля и оказывается первичным внутренним корнем субъективности.

Ученая проницательность родоначальника философии жизни приводит к совершенно особой трактовке соотношения нравов и привычек. Привычка, нечто недостойное метафизического внимания само по себе, а в особенности после критического развала этико-эстетизма просветительских теорий вкуса И. Кантом, рассматривается в качестве непосредственного представления нрава, единства созерцаемой субъективности. Превращение мира в макроантропос методологически основано на феноменологической критике нравов как таковых, взятых в целом качестве автономной действительности. «Греки называли характер $\eta\upsilon\omicron\varsigma$, а его проявления, т.е. нравы, — $\eta\upsilon\eta$; это слово происходит от $\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$, привычка; они избрали его, чтобы метафорически выразить постоянство характера постоянством привычки»¹¹. Неспособность мотивов (т.е. познания) менять характер — это и есть метафизически завершенное рассмотрение нравов в качестве единственной реальности здесь и сейчас, пессимизм непреображения.

Яркая скандальность Ницше отделяет от нас спокойное умозрение Шопенгауэра. Возможно ли адекватно и непротиворечиво представить нравственные основания волюнтаризма философии жизни? Да, во всяком случае в той мере, в какой сам Ницше совместил в своих книгах критику Платона, Канта, христианства, Шопенгауэра. Выявив параметры сопоставления столь значительных и столь удаленных друг от друга сюжетов, опираясь на понятие нравственной философии, мы можем предложить понимание ницшеанства в качестве одного из образов оправдания метафизики, образа весьма необычного. Необычность эта состоит в футуризме, который также был присущ и К. Марксу. Но, как мы уже заметили, марксизм «взорвал» будущее, а умозрение Ницше было безумием нравственных переживаний будущего, «пророчеством наоборот».

Одним из следствий этого *футуристического восприятия* человека стало совершенно уникальное понимание ценностей, непривычное настолько, что большинство последователей и критиков Ницше вполне оставалось в рамках кантованской парадигмы априорных принципов, обуславливающих деятельность субъекта. Великий Кант не отступает перед гениальным безумием, но само его учение теперь не может восприниматься помимо совершенно иного социокультурного контекста, отраженного в ницшевской аксиологии. Сложность учета этой новой постановки вопроса

не случайна — дело в том, что и вопрос «Что есть ценность?» должен быть уничтожен, или «химически» превращен в его ортодоксальном метафизическом качестве. Посюсторонняя правда о человеке сравнивает его со зверем, потустороннее будущее разрушает это сопоставление. Ницше не знает никакого преобразования, кроме будущей реальности, будущее для него — подлинно высшее, сверхнастоящее, сверхчеловеческое.

Автор «Заратустры» разделяет с пессимистом Шопенгауэром одну печальную правду — невозможность индивидуализма, а значит, и бессмысленность целенаправленного разрушения морали. «Не торопитесь жить!» — вот новый невротический императив, взамен категорического императива Канта. Эти два писателя, подлинные одиночки, несмотря на различие темпераментов и характеров, выразили одну неодолимую склонность нрава — наказать себя здесь и сейчас за собственное отношение к смыслу жизни, поскольку счастье не может быть мыслимой целью человека. В этом вопросе они есть окончательные завершители просветительства, каковым в России был Л.Н.Толстой.

Смысл жизни — вот точка перехода от антропологического принципа к трагически-драматическому третированию нравов в философской литературе, новой по жанру, стилю, образным представлениям. Смысл жизни — вот средоточие вопросов философской антропологии (включая русских мыслителей), в которой последующие авторы отшатнутся от невыносимости иррационального пессимизма, какой бы «веселой наукой» он ни прикрывался. Не стоит оспаривать антропологический статус смысложизненной проблемы — это не проблема, а скорее, метапроблема. А значит, и некритическое (не учитывающее метафизической критики Канта, Шопенгауэра, Ницше) понимание «современной философской антропологии» — лишь еще одно наименование метафилософии. Мы же показали, что в силу неизбежности нравственного оправдания во всяком, даже относительно завершенном метафизическом построении именно оно и составляет корень всякой метафилософии. Именно нравственное оправдание позволяет корректно и адекватно (т.е. целостно и без искажений посредством гипостазирования особенностей, технических деталей теоретизирования) сопоставлять не только аналогичное в происхождении учений, но и аналогии аналогий в становлении философии из простого эмпирического факта внутренней склонности — первого отличия человека в качестве свободного существа от других тварей. Таким образом, многочисленные сочинения, посвященные смыслу жизни, ведут нас не только к постижению человека (это было бы слишком узко, в особенности для религиозных авторов), но к познанию в качестве нравственной оправданности, через осознание ее необходимости.

Действительно, сколь небогаты смысложизненные рассуждения Фейербаха, искренне следовавшего своему антропологическому принципу, —

как достойны сожаления и сочувствия страшящиеся собственного безбожия пессимисты.

Отношение Ницше к христианству можно считать интеллектуально-прагматической реализацией экзистенциальной установки, предполагающей невозможность рационального выбора перед лицом абсолюта, по причине сломленной воли, кроме которой личность уже ничего не желает. Т.Манн, К.Ясперс и другие авторы настойчиво обращают наше внимание на своеобразии гуманизма Ницше, парадоксально вскрывающее связь всякого гуманизма с христианскими образами *внутреннего и ветхого человека*. В этом вопросе иррациональная и экзистенциальная позиции отражают один и тот же предмет. «Если человек лишен почвы, отзвука своего подлинного бытия, если он не пользуется больше уважением — ведь маски и оболочки не вызывают уважения, допускают лишь обожествление фетишей, — если люди не возвышают мне душу скрытым в их существовании, вызывающим ко мне требованием из глубин внутреннего бытия, тогда беспокойство превращается в отчаяние, пророчески прочувствованное и ярко высказанное Кьеркегором и Ницше в их интерпретации современной эпохи»¹².

Наиболее существенная критика философской традиции обращена у Ницше против платонизма, кантианство предстает в качестве чувственно ослабленной и рассудочно умозрительной схемы рационального созерцания истины — алтаря европейской метафизики. При этом, как справедливо и неоднократно заметил М.Хайдеггер, ницшевское понимание морали, ценностей, человека абсолютно традиционны: «Он мыслит бытие совершенно по-платоновски и метафизически — хотя и как перевертыватель платонизма, хотя и как антиметафизик»¹³. Сама антропоморфия метафизики Ницше проникнута непрекращающейся битвой с платонизмом. Здравомыслящий юмор Канта, ошибочно принимавшийся православными мыслителями за цинизм, становится неуместным, когда его сокрушают заодно с идеями Платона. Действительно, потусторонний мир — это не вещь-в-себе, но и не проклятие истины. Человек становится точкой опоры в разрушении нравов; тоска по гению, приводящему толпу в чувство.

Нельзя совершенно отделаться от христианского образа саморазвития внутреннего человека, не разделившись окончательно с платонизмом, — Ницше убедительно продемонстрировал это в иронической трагедии своего гуманизма. Хтоническая недиалогичность досократиков отнюдь не спасает от «силков морали». Нельзя совершенно избавиться от нравов, встав на точку зрения человека, в существе которого заложено приспособление к стихии посредством противопоставления ей привычек, обеспечивающих выживание. Критике практического разума и метафизике нравов, символу Пещеры и теории общественных нравов противопоставляется абсолютная пронизанность философского текста нравом и его тотальным столкновением с публичной моралью, понимаемой в объеме лицемерных

образов жизни (человека «орудия» (т.е. раба), «среднего человека», «страждущего», «униженного»¹⁴). Язык метафизики Ницше — это язык пристрастного бунта нравственной метафоры против идеализированной морали и художественной утопии (искусства, познания, религии), которым нет места в реальной действительности! *«Мое намерение»* — показать абсолютную однородность всего совершающегося, применение же морального различия, имеющего лишь значение перспективы»¹⁵. Иными словами, «мораль столь же “безнравственна”, как любая иная вещь на земле. Сама моральность есть форма безнравственности»¹⁶. Было бы странным, на основании самопровозглашенного имморализма исключать нравственную метафизику Ницше из моралистской традиции Запада — этот сюжет предполагается самим ее существом и выражает кульминацию качественно необратимого превращения схоластики (полусвященников) в секуляризм с теософским размахом.

Этот поворот нрава к метафизике находит отклик в философском языке М.Хайдеггера. Постоянное пропагандирование пути в процессе движения вперед, даже если это прогулки по «лесным тропам», проложенным задолго до нас, — оптимальная форма оправдания гегельянского лексикона. Нравственная оправданность, присутствующая в языке, должна быть необходимой и достаточной для нашего метафизического статуса — мыслители до Платона «не знают ни какой-то отдельной «логики», ни какой-то отдельной «этики» или «физики». Тем не менее их мысль и не алогична, и не безнравственна»¹⁷. Гераклит, употребляющий слово «этос» (нрав) в смысле «местопребывания», «жилища», говорит этим больше, непосредственное и проще, чем лекции Аристотеля по «этике»¹⁸. Мысль, продумывающая это местопребывание человека, «есть сама по себе уже этика в ее истоке», «также и не только этика, потому что она онтология»¹⁹, но, вместе с тем, «не есть ни этика, ни онтология»²⁰. (Фундаментом, разумеется, оказывается истина бытия экзистирующего существа человека). Сомнительность достоверного, постоянно непредсказуемый возврат к собственноручно перечеркнутым смыслам, раздробление понятий и образов на частицы — атомизирование диалектической методологии, которую невозможно улучшить, в силу ее абсолютной свершенности. Подлинная диалектика отрицает, отрицает с должествованием и собственное бытие в качестве абсолютта. Ф.Энгельс точно подметил, что для диалектики нет ничего святого, на всем она видит печать падения²¹.

У Хайдеггера мы способны лишь при условии созерцания войти в это будущее вечного становления, путь в языке — это деструкция языка метафизики с целью обнаружения метафизической подлинности. Гегельянские метафоры прекрасно выживают в условиях такого тотального уничтожения конкурентов — технических терминов метафизики, еще значимых для здравого смысла. От метафизики остается место, где когда-то было нравственное оправдание умозрения, — чем угодно заполнить? Императив

Хайдеггера: «Все вперед, т.е. назад!»). Ключ с живой водой — в конце заброшенной тропы (он же — начало), а пока — займемся анатомией. Нрав мыслителя — это место неведомой метафизики, учиться этому нраву, как и другим желаниям, в соответствии с идеей заверщенного нравственного релятивизма, стоицизма — не имеет смысла, и никакая экзистенция здесь не поможет. Таким образом, метафизический поворот Хайдеггера, пролагающего путь в языке, — это поворот к диалектически мистифицированной метафизике нравов, где само присутствие, установка делают излишним переход к субъекту, всегда связанному наличным бытием; мышление уже всегда ушло вперед (т.е. назад), принадлежит настоящему способом, неочевидным с точки зрения здравого смысла.

Совершенно другое нравственное оправдание метафизики, сопряженное с раскрытием универсальности платонизма в философской традиции, выражено в трудах А.Ф.Лосева. Сопоставление Лосев — Хайдеггер представляется продуктивным, поскольку фигуры эти своеобразны настолько, что, стремясь постигнуть оставленные ими тексты, мы неизбежно становимся зависимыми от них, сверх обычного при чтении других философских сочинений. Феноменология — диалектика — язык составляют вполне сравнимые параметры метафизического гипноза этих двух гениев. При этом Лосев не только сильнее как филолог, но и исходит из противопоставления конечному платоническому мифу, всей истории культуры — бесконечному нравственному абсолюту. Русскому человеку трудно взвешенно подойти к идеям Хайдеггера, минуя Лосева.

Имя — непосредственное интимное знание вещи есть преображение нравственных энергий, пронизывающих жизненный мир человека (влияние В.С.Соловьева, соединенное с понятием прединтерпретированности смыслов и значений субъективного опыта). Феноменологическая редукция возможна, но ведет к утрате живого содержания мысли. В любой точке, стороне, структуре метафизического принципа умозрения мы находим живую искру, в которой отражается целостность конструкции — ее воссоздание есть долг нрава перед верой. «Именем и именами пронизана вся культура сверху донизу, все человеческое бытие, вся жизнь»²². И далее, «в этой вечной и чудесной смысловой игре абсолютного с самим собою и со всем инобытием и заключается последняя тайна именования. Наши повседневные судьбы именования суть только подобие»²³. Конструкция смысла, жизнь, история, безусловно, конечны, поскольку предполагаются безусловностью абсолюта, света всеосознания. Это предопределенность мышления православием. А метафизика Хайдеггера, при всем ее гегелевско-ницшевском платонизме, посясторонна и, безусловно, конечна, но уже, по меткому замечанию Х.Арендт, с той точки зрения, что «мыслящее Я не имеет возраста; в этом проклятие и благословение мыслителя, поскольку лишь в мысли действительно становишься зрелым не старея», и это «есть нечто иное, чем “самость” сознания»²⁴. Эта конечность предполагается

анатомированием открытого критического мироотношения, внесенного в европейскую философию Кантом.

Особый случай М.Шелера, с которым по праву ассоциируют формулировку философской антропологии в качестве идеи развития современного познания, представляет собой попытку метафизического синтеза нравственных оснований умознания, уже превращенных Ницше, его переоценкой ценностей; «современная метафизика не является более космологией и метафизикой предмета — она есть *метаантропология* и метафизика *акта*»²⁵. Локус метафизического нрава называется идеей человека — так сказать, вместо «Назад к Платону!» — «Назад к Сократу и к вере в человека!». Идея и порыв, в качестве атрибутов Бога, отображаются только в человеке. «Человек есть то единственное место, в котором и посредством которого первосущее не только понимает и познает себя — но он есть также то сущее, в свободной *решимости* которого Бог может *осуществить* и спасти свою чистую сущность»²⁶. Пока мы не осознаем себя в этом качестве микротеосов и пока не воспользуемся этой метаформулой, мы обречены не расставаться с толпой и не постигать личностной по содержанию метафизической истины мировоззрения. Сама претензия философской антропологии выступить в качестве основания культуры и оправдания истории идей, — это отображение единства нравственных оснований всякой философии в искаженном зеркале секуляризма. Это холодное зеркало, безразличное, в том числе и к гримасам Ницше, обращенным к публичной морали. От этого вопросы нравственного оправдания философии не передаются в личностное усмотрение, но заглушаются фразами обожения человека. Идея антропологии Шелера говорит о принципиальной незавершенности секулярных программ развития современной западной философии. Это незавершенность нрава мыслителя, конструирующего внутри философской традиции, точнее — в оболочках классических учений, в противоположность классическому философствованию, выражающему цельность и завершенность нрава внутри бесконечного познания, многообразия мнений и открытости миру. Принципиальная незавершенность — единственный адекватный способ выживания последовательно секулярной метафизики.

Итак, нравственное оправдание философии не свершается в неклассическом умознании, ориентированном антропологически, — современные проекты в своей незавершенности, открытости оказываются эхом открытого нрава и сознания классической метафизики. Именно эта нравственная терпимость в виде антропологической незавершенности, своим хладнокровием как никогда актуализирует критические принципы Канта. Мы должны искать основания философского познания человека в метафизике как нравственно значимом (и никак не бесчувственном) постижении тотальности бытия через теоретизирование нрава и нравов.

Теперь нам необходимо задаться этим вопросом метафизико-нравственных оснований антропологии в контексте *этической оценки тоталь-*

литаризма, составляющей стержень социальной философии второй половины XX в. Это необходимо не только в силу постмарксистского состояния философской мысли в современной России, но и потому, что социальная философия сегодня — это не раздел метафизических систем, не часть специфических сюжетов философствования только, но ключевое качество, особенность современного умознания.

Но прежде чем мы перейдем к этической оценке тоталитаризма, сделаем предварительные выводы по *нравственному критицизму* в целом. Ведь именно аннигилирующая критика морали — один из принципов манифестации тоталитарного мышления.

1. Всякая жизненная установка метафизического сознания экстремальна по отношению к обыденному опыту, здравому смыслу, основана на пристрастной критике и попытках присвоения общественных нравов.

2. Традиционное философствование всегда располагается внутри ценностного горизонта радикальных массовых нравственных представлений религиозной веры, является их партикулярным прочтением.

3. Антропологизм — нравственный экстремизм второго порядка, готальное воплощение секуляризма, возвращение жизненной установки от метафизических крайностей к программам окончательного «развенчания» повседневности, рассудка.

4. Всякая возможность этической оценки тоталитаризма начинается с возврата от идеи антропологизма, в ее финальном смысле, к метафизическим основаниям постижения человека.

5. Представляется актуальным поиск метафизических вариантов философской антропологии, обозначившийся во второй половине XX в.

Следует также заметить, что критика нравов, вырастающая из антропологии, фактически направлена на разрушение традиционных теорий моралистики, консервативного духа метафизики, своеобразного выражения стереотипизации оригинального творческого мышления.

§ 2. ЭТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ТОТАЛИТАРИЗМА И ЕЕ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ В КРИТИКЕ НРАВСТВЕННЫХ ДИХОТОМИЙ

Классиком переоценки всей философской традиции и социальной философии в ее отношении к идее и практике тоталитарного общества принято считать К. Поппера («морализирующего антикоммуниста № 1» в советской терминологии). Безусловно, интересны и оригинальны суждения Б. Рассела, Х. Арендт, Ф. Хайека, — но всем им, как и многим другим, не присущ пристрастный историко-философский размах, коренящийся в своеобразном понимании отношения философии с повседневной жизнью. (Этого своеобразия было не занимать и Расселу, но его книги и статьи не стали «прорывом» к анти тоталитаризму. И хотя в «Непопулярных очерках» он и

отмечал свое первенство в рассмотрении идей «открытого» и «закрытого» обществ²⁷, все-таки его позиция всегда оставалась более взвешенной, отвечала духу агностицизма в вопросах веры и прагматического гражданского индивидуализма в вопросах нравов, «не читалась» как самозабвенный вызов фашизму и коммунизму, вместе взятым.)

Отталкиваясь от «чар Платона», Поппер производит исчерпывающую метафизическую *реконструкцию тоталитарных нравов*. Основа его критической переоценки диалектики в качестве метода оптового социального утопизма — критический рационализм, или критический дуализм фактов и решений, опирающийся на автономию нравственных дихотомий.

Поппер пытался писать ясно, это ясность умозрительной глубины повседневного мироощущения. Существуют некритические предпосылки нашей необходимой жизнедеятельности в частной и публичной жизни, работе. Философская критика этих основ одновременно морально и интеллектуально значима. Такая литература нацелена на обширный практический эффект. Влияние Поппера трудно игнорировать. О.Нейрат называл его «официальной оппозицией Венскому кружку»²⁸, многие позитивисты и лингвисты опирались на его идеи, точнее, подпадали под их влияние, ведь он был критиком, и критиком тоталитаризма прежде всего. Попперовская критика нравов опирается на рациональное недоверие государству и публичной жизни. По-человечески он никогда не принимал либеральных идей — политических идеалов своего отца, поскольку считал их бессилие одной из причин тоталитаризма. (Отец Карла, еврей, принявший протестантство, был другом З.Фрейда и активным членом благотворительной организации, содержавшей, в частности, бесплатную столовую. Известно, что будущий фюрер ходил туда обедать.)

В своей автобиографии Поппер признается, что критика историцизма была для него нравственным усилием к искоренению собственной юношеской веры в тотальное обновление общества (в возрасте до 20 лет он был членом австрийской социал-демократической партии)²⁹. «Ибо ничто не может быть лучше скромной, простой и свободной жизни в эгалитарном обществе. И прошло время, пока я не признал это не более, чем прекрасной мечтой; что свобода более важна, чем равенство; что попытки реализовать равенство угрожают свободе; и если свобода утеряна, не будет и равенства между несвободными»³⁰.

Оппозиция «Поппер — марксизм» предшествует большинству разнообразных прочтений Маркса на Западе. (Достаточно указать, насколько более бледен в этом отношении С.Хук — между прочим, последовательный ученик Дж.Дьюи — со своим более плоским антикоммунизмом, трактующим ленинизм как более точное воплощение социального идеала марксизма³¹). Критический нравственный импульс дает основу методологической модели историцизма, на которой вырастает метафора открытого общества в качестве альтернативы не только марксизму, но и взрос-

гившей его традиции социальной философии. «Мой анализ роли предсказания и пророчества может быть описан как критика исторического метода марксизма»³². Вместе с тем шок тоталитаризма — коренное противоречие современной цивилизации, усугубленное философской традицией идеологического воздействия на нравы. «Почему все эти социальные философии поддерживают восстание против цивилизации? И в чем секрет их популярности? Почему они привлекают и соблазняют такое множество интеллектуалов? Я склонен думать, что причина в том, что они выражают глубоко ощутимую неудовлетворенность миром, который не живет и не может жить по нашим моральным идеалам и по нашим мечтам о совершенстве»³³.

Проекты Н.Хомского и Р.Рорти, социальный критицизм *аналитической философии* лишь технически дополняют нравственную методологическую позицию Поппера. Особый интерес представляет попытка преодоления критического дуализма фактов и решений учеником, стремившимся развить идеи учителя, воздав должное его гениальным ошибкам, — идея рациональной философской антропологии Дж.Агасси. Интересно, что в данном случае, связь с идеями предшественника более конкретна и непосредственна, чем в случае шопенгауэровской «Критики кантовской философии». И не только потому, что Поппер был научным руководителем диссертанта Агасси. Если Шопенгауэр «обозначил» постклассический поворот, то Агасси «подписался» под уже обозначившимся постмодерном. Иррационализм вел к усилению нравственного критицизма, посттоталитарный рационализм ведет к растворению критицизма в технических деталях и оговорках, сильные моральные чувства и мотивы отправляются в примечания к философской традиции. (Насчет примечаний Агасси выразился очень остроумно, назвав их уступкой индуктивизму и трудовой этике и тут же прибегнув к ним в огромном количестве в работе «На пути к рациональной философской антропологии»³⁴).

Может сложиться неверное впечатление, что в связи с публикацией русских переводов основных работ Поппера³⁵ он стал вполне освоен отечественным читателем, но это не так. Обращаясь к первоисточнику в его отношении к традиции и сопоставлении с другими оценками тоталитаризма, раскрывая в нем средство нравственного оправдания идей методологической реконструкции метафизики, мы видим, что Поппер позволяет понять критическую кульминацию философии тоталитаризма, подобно Канту, позволяющему понять критическую кульминацию этической традиции.

Практическая конверсия *историцизма* опосредована нравами: 1) оригинальное откровение диалектика; 2) появление сходных эмоций в нравах, вызванное неизбежными социальными изменениями; 3) реанимация мистической идеи в устах очередного оракула, которая получает зловещее идеологическое значение. «Предмет социальной философии — оправда-

ние тоталитарного мышления и социальная феноменология нравственной безответственности — главный результат философской традиции Запада» — такова формула мыслящего пафоса, зовущего к открытому обществу и частичной социальной инженерии. Рост цивилизации, против которого обращен заговор философствующих интеллектуалов, ассоциируется с принципами этической автономии Канта, этики научного мышления Демокрита, альтруистического индивидуализма, социальной этики Маркса, демократического критицизма Сократа, евангельской этики. Оплот сил, враждебных цивилизации, — диалектика, или завершенность иррационального нрава в псевдорациональной формуле. Тоталитарное мышление будет всегда оправдывать жертвенность, забвение себя и других во имя несуществующего (метафизического) целого, нового социального организма. Философская традиция оправдывает разрушение и смерть человеческой индивидуальности здесь и сейчас — если отрицать индивидуальность, то проблема смерти исчезает перед будущим рода. Вместе с тем внутренний импульс философствования приводит интеллектуала к обоснованию собственных индивидуалистических нравственных притязаний, к практической утопии авторского бессмертия. Художественная божественность Платона и интуитивная очевидность справедливого социального негодования Маркса — самые яркие сюжеты прелестей и соблазнов, обращающих мыслящих людей к диалектике. Гражданский подвиг Сократа и академический подвиг Канта привели последователей к прямо противоположным нравственным импульсам: самопознание вытесняется космизмом, созерцанием абсолюта для избранных, рациональная критика заменяется нерациональной аргументацией, псевдонаучным шарлатанством. В своей оценке Гегеля критический рационалист Поппер совпадает с иррационалистом Шопенгауэром. «Гегелевская слава была создана теми, кто предпочитает быструю инициацию в глубинные тайны этого мира трудоемким техническим деталям науки, которые, в конце концов, могут только разочаровать их своей нехваткой мощи для раскрытия всех тайн. Ибо они скоро обнаружили, что ничто не может применяться с такой легкостью к любой возможной проблеме, и в то же время — с такой зрелищной трудностью, которая так впечатляет, и с таким быстрым и уверенным обязательным успехом, ничто не может быть использовано так дешево и с такой ничтожной научной подготовкой, и ничто не может создать такой видимой научной атмосферы, как гегелевская диалектика, метод-мистерия, заменивший «бесплодную формальную логику»³⁶. «И конечно же, их привлек «возвышенный» идеализм Гегеля и его притязания на «возвышенную» нравственность, ибо опасались быть заклеенными в качестве имморалистов хором его учеников»³⁷.

Критический рационализм не является традицией³⁸, в отличие от диалектики, но жив дух науки, этическая способность признать собственную неправоту перед лицом адекватной демонстрации другой теоретической и

практической позиции. Критический рационализм — это нравственное оправдание рождения другого, нетрадиционного рационализма, растворяющего метафизику в мире социальной инженерии, обоснование философствования, укорененного в искренности ответственной способности индивида, ищущего фальсификации собственных рассуждений. Это нравственная открытость интеллектуализма, отбросившего скептицизм.

Несмотря на критику Витгенштейна Поппером, — факт, который иногда пытаются переосмыслить как недоразумение, — мыслители явно совпадают в отношении к скептицизму. «Скептицизм не неопровержим, но, очевидно, бессмыслен, если он хочет сомневаться там, где нельзя спрашивать»³⁹. Вполне отвечающая принципу фальсифицируемости оценка.

Интересна та разница образов, в которые воплощается эта способность мыслителей после Поппера ужиться с принципиальной незавершенностью познания, в качестве этической и нравственной проблемы. Сопоставим две ярких фигуры: Н.Хомского и Р.Рорти, критикующих аналитическую философию «с противоположных флангов» — квазидекартовского рационализма и постмодернистского прагматизма. В качестве третьего персонажа неизбежно возникает Дж.Серль — не только как олицетворение теории речевых актов, ведущей к интенциональности и философии сознания, но и как критик «лингвистической революции Хомского» и постмодерна (правда, не в его прагматистском, а в «аутентичном» варианте — событийного контекста подписи Ж.Дерриды).

Хомский трактует лингвистическую способность человека как врожденное качество организма «приобретать язык». Теоретические модели речевых механизмов сводятся в конечном счете к маркированию глубинных структур, фундаментальных «пауз» психического потока. Универсальная грамматика — самая глубинная «вещь-в-себе», но познаваемы принципы ее перевода в структуры конкретных грамматик живых языков. Опираясь на Рассела, поставившего вопрос о фрагментарности личностного опыта и непропорционально большом объеме человеческих знаний, Хомский утверждает, что «наши системы убеждений таковы, какими их приспособлен конструировать мозг в качестве биологической структуры»⁴⁰. Атака на аналитическую философию проникнута идеей возрождения врожденных рационалистских структур. «В современной аналитической философии сложилась тенденция использовать понятия «диспозиция» или «способность» там, где я полагаю, более уместно более абстрактное понятие «когнитивной структуры»⁴¹. Этот странный психологизм привел к полосе свежих ориентиров в программах лингвистических исследований в 70-е и 80-е годы, но в 90-х методологический ресурс этой перестройки иссяк — в какой-то мере, это подтвердил сам Хомский, отказавшись от экстремальных утверждений молодости. Но, как известно, идеи и книги продолжают свою жизнь и без участия авторов. В революции Хомского обозначился метафизический поворот «в глубь» субъекта, поворот с нравственными импли-

кациями и социокультурными последствиями на уровне образовательной политики.

Хомский фактически оправдывает первородное состояние человеческой индивидуальности, которая не может отвечать перед обществом за свое языковое и ментальное происхождение. Овладение вторым, третьим и т.д. стандартом языка «ущемляет» первичную диалектную органичность человека. Экстраполируя эти утверждения на отношение личности к философской традиции, мы получаем вывод об одинаковой уникальности как системно выраженных и теоретически продемонстрированных картин мира, так и смысловых сюжетов, жизненных установок, присущих каждому человеческому существу. Все известные нам случаи метафизики, академической и доморощенной, публичной и частной — это нравственные самооправдания одного уровня, в их отнесенности к лингвистическому субъекту. Продолжая аналогию дальше, нам нужно выявить мысленный образ метафизической способности, интеллектуального нрава как такового, «даймона» или «вещи-в-себе», останавливающего или аффицирующего нашу метафизическую потребность в ее основополагающих границах. После чего необходимо рассмотреть принципы перевода этой универсальной внутренней склонности в структуры текстов, излагающих исторически сложившиеся типы мировоззрений.

Философская значимость такого рода обозначена самим Хомским — мы лишь показали ее наиболее вероятные следствия. Он выводит тему языка в «неспециализированную» область понимания человека, напрямую связывая собственную позицию с рационализмом Р.Декарта, но ее аргументация — это своеобразная социальная этика («Сопrotивляйся!»), оправдывающая метафизический архаизм и авторитаризм предлагаемых теоретических построений призывами к действиям во имя нравственной цели — суверенности человеческого организма в субстанциальных аспектах телесности и мышления, соединенными почти в спинозистском духе. (Спинозизм — особый вопрос. Дж.Агасси назвал Спинозу «необъявленным лидером Века Разума»⁴², говорят о русских спинозистах, включая Л.С.Выготского и Э.В.Ильенкова⁴³).

Антитоталитаризм Хомского (называвшего США фашистской страной в годы вьетнамской войны) опирается на абсолютный рационализм, т.е. рационализм не критический! Это нравственное оправдание гуманитарной суверенности с точки зрения повседневных действий каждой личности, составляющих единственную сферу непосредственной компетенции теоретического познания. Отдавая должное эмпиризму в качестве инициатора научного метода изучения языка, человека, культуры, Хомский, тем не менее, считает его идеологически бесплодным, более того, механически третирующим человеческую самость.

Дж.Серль, также отдавший дань эпатажным заявлениям, отождествляющим язык и мысль с биологическими функциями, называет три при-

чины, по которым Хомский не может включить в свою грамматику теорию речевых актов, из-за чего она остается сугубо синтаксической, слабо объясняющей семантику: 1) слишком жесткое, «ошибочное понимание различия между исполнением и компетенцией»⁴⁴; 2) непонимание связи действия и намерения — «что всякая теория, рассматривающая речевые акты, часть речевого поведения как основную единицу значения, должна включать в себя некую уступку бихевиоризму»⁴⁵; 3) Хомский лишь отчасти верил в то, «что язык не имеет существенной связи с общением»⁴⁶. Новый некритический рационализм Хомского этически отрицает тоталитаризм за счет явной критики эмпиризма и фактического дополнения его в качестве альтернативной методологии.

Идеологический аргумент Хомского может быть переосмыслен в зеркальном направлении — в постмодернистской трактовке технологии, вполне монтирующейся со слегка утомленным от традиционных метафизических сюжетов прагматизмом второй половины XX в. Прагматизм — всегда главный смысл логико-психологического философствования, которому легко заимствовать что угодно, в отличие от историзма, для которого постмодернизм губителен своим разложением. Для прагматизма быть постмодернистским — быть технологией чего угодно — разве это не прагматизм? А отсюда понятна популярность Ж.Дерриды и ряда других «деконструкторов» в позитивистски-прагматистской Америке. При этом происходит умеренная взаимная иррационализация, позволяющая давать косвенную этическую оценку тоталитарной иррациональности доминирования через ее «передразнивание», «поддакивающий» диалог ироничного умолчания или самодовольной «безнормативности». Явно эту оценку выразил Ю.Хабермас в статье «Технический прогресс и социальный жизненный мир», обозначив целью философствования диалог технической рационализации прогресса и естественной истории социума, позволяющий в «коммуникативном действии» преодолевать доминирование⁴⁷.

Рорти развивает мысль об эстетической составляющей *моральной позиции индивида*, обращается к образу механической вселенной, адресуя нас напрямую к скептицизму Д.Юма. Этот образ тождествен процессу децентрализации человеческого самосознания по линии Н.Коперник — Ч.Дарвин — З.Фрейд. Философская традиция — кладезь метафор морального размышления. Цель проекта Рорти — обоснование и оправдание гегелевско-нищевской по духу, чувственной установки на изощренность самоприменений в мире «технологий».

В статье «Фрейд и моральная рефлексия»⁴⁸ Рорти высказывает тезис о смешении объяснения и оправдания в языке философской традиции (примеры такого смешения — греческие визуальные метафоры, картезианский дуализм). Разграничение этих двух действий дает нам две концепции человека. Первая традиционна и составляет основу гносеологии, где люди пред-

стают в качестве объясняемых объектов. Вторая прикрывается первой и связана с восприятием людей как моральных агентов, занятых оправданием своих убеждений и действий. Необходима нравственная деконструкция философского языка, оправдывающего социальное положение мыслителя.

Психоанализ противоположен аристотелевскому взгляду на добродетель и специфику нрава. «Если человечество обладает (аристотелевской) природой, то мы, возможно, отыщем свой центр и научимся, как жить хорошо. Но если мы — машины, то сами должны открыть себе применение»⁴⁹. Первым, кто явно выразил идею механического ума, был Юм. «Механизация означала, что мир, в котором жили человеческие существа, больше не учил их тому, как они должны жить»⁵⁰. Рорти не столько критикует самого Аристотеля, сколько идущую от него традицию созерцательного эссенциализма, убежденности, будто бы раскрытие сущности обсуждаемого объекта позволяет различить, что люди говорят и что они высказывают. Категория сущности предполагает картину мира с позиций фиксированной версии морального словаря.

Отказ от подлинной самости Декарта дополняется отказом от моральной самости Канта. Самость в любом виде не имеет нужды в создании своего характера (имеет его из «когито» или «априори»). Выдающаяся этика Канта привела к фатальному обеднению словаря моральной философии, к отрыву нравственности от социальных ролей. Задача обогащения языка морального мышления перешла в романы, поэмы, драмы, превратив нравы из философской в литературную реальность. Публицистика вытеснила интеллектуализм.

Нравственная терпимость, питающая метафизику Канта, игнорируется. Плюрализм вообще плохо монтируется с эклектизмом — Кант мешает постмодернистской всеядности Рорти.

Устарелость философского анализа, не выносящего свои технические принципы за пределы профессиональной полемики, сохраняющей уверенность здравого смысла, — излюбленный пункт постмодерна. Полемика Дерриды и Серля — новое столкновение по поводу общения⁵¹. Интенциональность в него «вплетена», а письмо «выявляет» его вторичную семантическую функцию.

Разумеется, аналитическая философия — это созерцательность нрава, не допускающая его «разбалансировку» множественностью одновременных мотивов, что обычно и необходимо в прагматистской картине мира. Рорти доказывает незащитность здравого смысла, его социально-этических ожиданий перед идеологическими призывами тоталитарной пропаганды. С другой стороны, бросается в глаза формальная смутность языка, роднящая постмодерн с тоталитаризмом (совпадающая агрессивность политических лозунгов и рекламных призывов). Критика эссенциализма оказывается интуитивно-содержательной. Так монтируется

ли тоталитарное мышление с образом механической вселенной? Думается, что только слишком архаично понятое нравственное оправдание заставляет не видеть связь технологии с тоталитаризмом. Эту связь ясно продемонстрировала Х.Арендт, указав на веру в простое техническое решение сложных человеческих проблем как на «мостик» между индустриализмом и тоталитаризмом⁵².

Идеи Рорти, этого яркого представителя *постмодернистского прагматизма*, безусловно, оригинальны, но в сравнении с теоретическим моделированием сознания в философском анализе, идущем от действий к общению и нравам, — всего лишь имитируют трагический социокультурный контекст современности, ее посттоталитарную лабильность. Идеи философского антианализа не несут на себе груза метафизической традиции, а лишь случайно используют его в эклектизме интеллектуальной моды.

Своеобразной демонстрацией «нетупиковости» анализа, его способности к современному развитию классических сюжетов предстает оригинальная программа Дж.Агасси. Критический рационализм его великого учителя Поппера строится на тех же дихотомиях нравственного порядка, что и тоталитарное мышление. Освободив собственное отношение к миру от принципа жестких полярных противоположностей, мы сможем освободить человека, его образ от тех тяжких, несправедливых и зачастую несовместимых между собой обвинений, которыми богата (а также ярка и интересна) история философии. Ряд дихотомий потенциально бесконечен, в нем часты смешения совершенно разных оппозиций. Добро и зло, истина и заблуждение, объяснение и элиминация (устранение проблемы), экстремистская и умеренная концепции человека. Последняя пара стоит в центре рациональной антропологии.

1. Экстремизм трактует человека как машину только; мысль и моральность не имеют корней в человеческой природе, а значит, рациональность во всех ее проявлениях — это иллюзии.

2. Умеренный подход к человеку трактует его как очень специфическую машину — правда в том, что мы очень мало знаем о машинах. Сейчас доминирует первая, опирающаяся на древнюю доктрину разделения мира на реальность и явление, истину и иллюзию без каких-либо опосредствований. Вторая открывает путь к самоосвобождению человека, снимающему мифологическую поляризацию индивида и общества. Неустранимость несовершенства в человеке ставит перед философией антропологию в качестве задачи нравственного самовоспитания интеллектуальной терпимости⁵³.

Попытаемся показать, что живительный для философского анализа порыв Агасси все-таки не преодолевает гениальных ошибок Поппера, включая его дуализм фактов и решений, а значит, возвращает антитоталитаризм к критике нравов, из которой и вышла метафизика тоталитаризма.

Рациональное обновление философской антропологии отталкивается от методологической слабости различения меха-

низма — организма — человека разумного. Действительно, если завтра компьютеры будут «делать сами себя», то в чем их отличие от представителей животного мира? А если человек принимает не вполне разумные решения, то он непременно зверь или автомат? Граница живого и неживого технически подвижна, во всяком случае живое всегда будет особенной метафорой, разъясняющим представлением об объективном, при этом анимализм — всегда частный случай механицизма. *Механицизм* — более радикальное обобщение представлений об объекте, задающее дуалистический образ человека, — это «шизофрения». *Анимализм* (человек — всегда зверь) упирает на неуправляемость инстинктов — это «невроз». Агасси рассматривает фактически те версии картины мира, которые чаще называют дуализмом души и тела (Декарт) и превосходством страстей над разумом (романтизм). Рациональная антропология исключает дихотомические демаркации и формирует более опосредованное представление о ценностях и нормах, которые должны не предшествовать сознанию, а рассматриваться в качестве многообразных отображений его содержания. Следует заметить, что технические принципы антропологии Агасси выводятся из вероятной реконструкции анимализма в виде опосредованного и локализованного механицизма. Вообще получается так, что все традиционные образы человека опосредуют друг друга, разделяя общую пустую форму дихотомического мышления.

Эта *критика нравственных дихотомий* не является радикальным переосмыслением неудач философской антропологии, скорее предлагает ее либеральный плюралистический вариант. Фундамент этой эклектичной и отчасти фантастической программы — атака на индуктивную логику научных открытий (фактически психологию научного поиска) и, как утверждает Агасси, на тесно связанную с ней трудовую этику (индустриализм). Все эмпиристы — душиатели свободомыслия! Все требования к написанию научных трудов со ссылками и примечаниями — вежливое прикрытие умозрительных идей, а чаще — навешанных общением с другими людьми. Необходимы научные авантюры: публиковать все, что пишут и хотят напечатать! Нет жестких барьеров между наукой и научной фантастикой, утопией и поэзией, литературой вообще и здравым смыслом вообще. Здравый смысл — не окостенелость оригинальных открытий прошлого, к тому же искаженных, — это постоянная незавершенность фантазии и корень всяческих идей и решений. Если разум переосмыслить в плюралистическом духе, как свободную склонность всякого человеческого существа, то это в перспективе позволит свести все содержание познания к антропологии. Преодолевается аристотелевское разделение этоса и логоса, происходит возврат к научной аргументации и дискуссии в сократическом диалоге. Но нельзя дважды войти в одну и ту же воду. Путь к рациональной философской антропологии — путь фантастического плюрализма. Эта причудливая картина описывает условия последовательного отста-

ивания права интеллектуала (а это потенциально любой человек) на свободу нрава. Нрав и есть познание, если его не ограничивать, поскольку именно внешние насильственные ограничения провоцируют нравственные отклонения, агрессию и распушенность, тоталитарные утопии. Правда, вместе с утратой академического, традиционного стандарта рациональности мы теряем и спокойствие здравого смысла.

Агасси зеркально противоположен философскому анализу, классическую версию которого ясно выразил в своих работах Дж.Мур. Представляется, что ученик Поппера несколько поторопился объявить аналитическую философию «мертвой», «тупиковой». Уместнее предположить, что идея анализа — своеобразная реализация потенциала традиции, нацеленная на рационализацию социальных институтов, эмпирическая жизненная установка, в которой акцентировано внимание к защите, превентивным условиям, исключающим безумие толпы, аномию. Приходится выбирать между здравым смыслом и абсолютной непосредственностью фантазии.

Возможность рациональной антропологии в преодолении традиции обусловлена тем, что основные метафизические идеи, влияющие на изучение человека, заимствованы из других сфер, по большей части из социальных наук. Притом, что это, как правило, столкновение ненаучных метафизических идей, провозглашающих «чтойность», но избегающих ответа на вопрос «что?». Агасси полагает, что когда Хомский говорит о способности к научению как о манифестации целостной лингвистической способности, то он тем самым ставит вопрос, ответ на который составит задачу будущей рациональной антропологии⁵⁴. Единственный грех позитивизма в том, что он последовательно превращал метафизику в «андерграунд», игнорируя уникальность говорящего животного по имени человек. Вместе с тем методологии недостаточно, чтобы вывести заключение о радикальном различии человека и машины. Моральность, со всеми ее противоречиями абсолютного и относительного, обоснована на уровне здравого смысла, этой практической социальной феноменологии, а не на уровне аксиом предельной общности, «переворачивающих» восприятие причин человеческой ситуации в мире. Доктрина субстанции отсутствует на уровне *здравого смысла*, а она составляет основу рациональности от Фалеса до Канта, кантовский поворот к человеку, его провозглашение субъектности (даже мысль Л.Фейербаха о том, что астрономия — повод для антропологии, — парафраз известного кантовского высказывания из заключения «Критики практического разума») породило новый ряд дихотомий метафизики и повседневного рассудка, обоснованный критическим антиномизмом архитектоники самого метафизического субъекта. Агасси полагает, что критицизм Канта — «последний рывок классической философии»⁵⁵, тут же замечая, что хотя метафизика и была своеобразным замещением религии, но она — публичное действие, в отличие от частных

вопросов веры. Невольно вспоминается жалоба Канта в муниципалитет Кенигсберга, удовлетворенная кстати, о том, что громкое исполнение молитвы солдатами тюремного гарнизона мешает его занятиям.

Поппер и Хомский в равной степени воплотили «маргинальную» метафизику: первый — запретом вопросов типа «что есть...», второй — необъяснимостью универсального в языке. Закрытое общество отвечает «антропологической» потребности человека в конкретном общении, его тяге к ситуативной зависимости — метафизика отображает эту потребность в тоталитарной социальной регуляции поведения. Быть попперианцем — значит находиться между человеком и мифом, между антропологией и метафизикой. Нет и двух учеников Хомского, одинаково интерпретирующих структуры одного и того же предложения: быть хомскианцем — подтверждать свою лингвистическую компетенцию через отклонение от «идеальной языковой нормы», которая есть неудачный аналог; эпифеномен универсальной грамматики, всегда остающейся «вещью-в-себе». Абстракции критического и психолингвистического рационализма способны выполнять задачу деконструкции тоталитарных нравов лишь задним числом — вполне гегельянская диспозиция для мыслителя.

Итак, хотя Агасси совершенно справедливо выявляет неспособность антиномистской парадигмы идти в ногу с социальным философствованием, где объяснение — уменьшение уровня общности социального факта⁵⁶, но его собственная антропологическая программа всего лишь частично реабилитирует метафизику, освобождая ее от функций объяснения, оставляя ей лишь выдвижение общих идей и заменяя многомерные нравственные оппозиции Поппера необходимостью структурирования и опосредования коллективизма и гедонизма⁵⁷.

Всегда остается ощущение, что попытки опосредования крайних метафизических утверждений (гениальных ошибок) не столько реабилитируют, сколько профанируют метафизику перед здравым смыслом. Философский анализ не есть защита того или иного «изма», реализм здравого смысла — это, так сказать, гражданская концепция повседневной социальной жизни. Этическая оценка тоталитаризма здесь возможна на сугубо моралистских основаниях, поддерживающих публичное реноме метафизики в качестве специализированного мышления и образа жизни. Тоталитарной метафизике противопоставляется тотальность здравого смысла, тоталитаризм превращается в абстрактный объект, идеализацию, аналогичную морали этиков. Неинституциональный характер тоталитаризма фактически демонстрируется Поппером, поскольку его главная цель — неисторицистское понимание социальной жизни всеми мыслящими людьми. Нет резиновой морали, не может быть двух тоталитаризмов — есть многообразие нравов и трагическая фрагментарность исторического опыта людей. Участник испанской войны и один из пионеров антиутопии Дж. Оруэлл так прочувствовал эту истину: «Я знаю, что модно говорить о неизбежной лживости

описаний истории. Я склонен верить, что история по большей части неточна и искажена, но что характерно для нашего времени, так это отказ от идеи, что история *может* быть правдиво написана»⁵⁸. Тоталитаризм — метафизически перевернутое общество.

Философия должна быть аналитической прежде всего по отношению к самой себе. Мораль, религия, метафизика — разновидности необходимого обществу перевернутого сознания. Нравы, жизненный опыт, здравый смысл — это фрагментарные, ограниченные сознания. Если философия не вторгается с проектами пересмотра предрассудков в частную жизнь людей, то она тем самым оставляет пространство для свободного поиска и самореализации личности какими угодно средствами. Это наихудшая философия, не желающая изменять мир: тотальность повседневности. Но разве способностью понимания — не наивысшее из посюсторонних наслаждений? Такова прелесть ничтожного меньшинства людей, но она уже присутствовала в любой из экстремальных жизненных установок. Разве это нельзя принять в качестве особенности, объясняющей многообразие философствования, и единственной эмпирической альтернативы тоталитаризму? Нравственное оправдание философии — тотальный персонализм, реализующий аналитические наклонности.

Уникальность аналитической философии в том, что она связывает классические метафизические вопросы с реконструкцией здравого смысла, но не в плане его пересоздания (не постмодерн), а с целью его утверждения в качестве посредника между вещами-в-себе, включая перевернутые сознания и другие неведомые сущности. Нравственный критерий не берется из опыта и не привносится в него, он выражает личностную паузу в борьбе за выживание. Выживание без пауз — культура без философии. Ценности не могут быть навязаны, поскольку здравый смысл — уже определенная нравственная энергия. Графа социологической анкеты «не знаю, затрудняюсь ответить» — уж не сократическая ли ситуация?

Остроумная, оригинальная и научно добросовестная идея рациональной философской антропологии, игнорируя суверенность здравого смысла, зачастую оказывается в противопотоке к классическим сюжетам интеллектуальной традиции, истории литературы в целом. Это интересная, но неукорененная программа, как и всякий антропологизм, не сознающий зависимость своих принципов от нравственной установки. Фактически эта основа, разумеется, есть дихотомии Поппера, которые Агасси так настойчиво отвергает, ибо антропология остается в тени этической оценки тоталитаризма в рационалистской парадигме.

Действительно, беспочвенно преодоление тоталитаризма в постмодерне, где угадывается полный апофеоз нравственной беспочвенности (но не в смысле Л.Шестова). Собственно говоря, эти тексты «запрещено» методологически квалифицировать и логически определять, однако так мы все рискуем стать постмодернистами, а это уж очень однообразно и скучно.

Разумеется, открывать фронтальную полемику с интеллектуальной модой не входит в наши задачи (к тому же важное отличие западных постмодернистов от наших в том, что они способны к вполне общенаучной полемике с аналитическими мыслителями, которая достаточно представлена в публикациях⁵⁹). Рассмотрим *бессубъектность*, *грамматологию*, *выделение квазиобъекта* и *различение* с позиций понятия нравственной философии. а также в качестве этической псевдооценки тоталитаризма.

Устранение субъекта и появление квазиобъекта в тексте возможно лишь при условии преодоления противоположностей (задача, аналогичная преодолению нравственных дихотомий у Агасси). Однако это усилие не проходит даром для повседневного самосознания — здравый смысл подвергается тоталитарной «инфляции», человек буквально мыслится как машина желаний с какими угодно половыми и потребительскими ориентациями⁶⁰. Это не космополитизм культурно-национальных автономий в духе Канта⁶¹, это аполитичность космоса, его хаотизация. Не астрономы выгоняют наш здравый смысл с Земли-матушки, как искренне сокрушался по этому поводу А.Ф.Лосев, а деконструкторы. Космос не существует вне человеческой точки зрения, укорененной нравственно.

Грамматология, по крайней мере, в ее изложении создателем Ж.Дерридой⁶², предстает как введение и неопределенный по смыслу, но с элементами кабалистики комментарий к идеям Ж.-Ж.Руссо о происхождении языка. Это замечательный прорыв постмодерна в интеллектуальную моду, поскольку позиция самого автора остается абсолютно таинственной, а это главный движитель успеха в поп-культуре. Различение, в свою очередь, возвращает нас к углубленному самоанализу Хайдеггера, о метафизическом повороте которого еще долго будут звучать философские и другие споры, но тема эта — в наименьшей степени постмодернистская (хотя и отвечает главным формальным принципам заимствования и переноса). Различение и подпись предполагают тотальность философской традиции (данную у Хайдеггера в со-присутствии) и позволяют театральным маскам окружать академические споры по поводу классических учений⁶³. Происходит возврат к грамматологии, «чьи положения требуют, чтобы чтение освободило себя хотя бы в своей оси, от классических категорий истории — не только от категорий истории идей и истории литературы, но также и прежде всего от категорий истории философии»⁶⁴. Ключевые выражения, вытесняющие означенные абстрактные объекты, — это «структурная фигура» и «историческая тотальность», которые, будучи примененными к прошлому, взятому в качестве текста во всех отношениях, позволяют «вопросать провозглашенный руссоизм современного антрополога»⁶⁵. Да простит мне читатель эстрадную аналогию, но это, скорее, тема моральной самости Руссо, процитированная в разбиении на 4/4, заглушенная ритмом увертюры «добуквенного письма».

Другое дело практика преподавания. Но только похоже, что на фоне

нашего постсоветизма их постмодерн предстает невинной шалостью школьников, объевшихся пирожными, в сравнении с масленичной гульбой дремучих хлеборобов. И хотя русский мужик первым полетел в космос, мы еще слишком не устали от цивилизации в повседневной жизни.

Постмодерн выражает нравственную неактуальность метафизики тем, что разрушает ее, что само по себе неактуально, по крайней мере в постперестроечной России. Для нас более значима переоценка марксистских методологических схем, которые никуда не улетучились из учебных курсов философии и зачастую воспринимаются в соответствии с наивным монизмом Поппера — как закон природы, причем понятие закона берется в его неизъяснимой первичности. Западная неклассическая философия развивалась параллельно марксизму, без Маркса трудно себе представить социальную философию и разноедомственные социальные теории XX в. Умеренная и уступчивая критика выражалась в постоянном терпении аналитической философии, а методологические оценки Поппера и других классических антитоталитаристов слишком быстро стали общим местом рассуждений, над которым как-то не принято долго раздумывать в повседневной жизни. Интрига в том, что оригинальное нравственное развенчание марксизма дано нам в русской философии.

Не скроем, что нравственная тема в русском философствовании — самое близкое и дорогое, самое актуальное в замысле этой книги. Методология нравственного познания и моралистика Запада не даны нам непосредственно, но всегда опосредованы отечественной мыслью. Ситуация такова, что открытие русской философии в ее общеевропейском и общемировом значении — задача XXI в., но тем она и оправдана, что принимает результаты нравственной переоценки в западной философии XIX—XX вв. До сих пор тема оправдания философии нарастала — сформулируем о б щ и е р е з у л ь т а т ы этого роста и перейдем к кульминации.

1. Критика морали всегда пристрастна; полный имморализм — самая скучная моралистика. Имморализм, будоражающий общество и вкусы, стремится к поглощению морали нравами.

2. Антропология — это бесформенность морали, отрицание этического формализма, но ее содержание оказывается осуждением нравов, уходом от моралистики в романтический сциентизм.

3. Метафизика недостаточна для структурирования и поиска путей устранения конфликта морали и нравов, антропологии и моралистики. Метафизическая традиция в этом смысле свершена.

4. Тоталитаризм — следствие бессилия метафизики, секулярной традиции постижения человека в целом. Тоталитаризм — абстрактный объект, продукт метафизического умозрения, обусловленного нравственным столкновением личности с исторической трагедией.

5. Этическая оценка тоталитаризма всегда метафизически экстремальна. Единственная его эмпирическая альтернатива — тотальность здравого смыс-

ла, возникающая с некоторой долей вероятности в его самоанализе — в форме философско-практического сознания.⁶⁶ Мы полагаем, что этот самоанализ не может быть рационально непосредственным, предполагает преобразование нравов.

6. Оправдание философии — ее личностная востребованность, не имеющая альтернатив в науке, религии, мифе; это приближение нрава к вертикали возможного преобразования, поскольку только нравы опосредуют все содержание наших знаний.

7. Уникальность религиозной философии в том, что она наиболее полно высвечивает круг вопросов нравственного оправдания мыслящей личности — впрочем, это нам еще предстоит рассмотреть в следующей главе.

ТРЕТЬЯ ГЛАВА

НРАВСТВЕННАЯ ОСНОВА РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ XIX—XX ВВ.

Географические и конфессиональные обстоятельства необходимы для ясного понимания своеобразия путей философствования, пролагаемых в русской культуре. Но внятность и отчетливость в анализе метафизических идей исключает жизненное пространство и догматы в качестве самоцелей — для того чтобы не оставаться перед русской философией, необходимо понять ее в качестве нравственной, специфически ориентированной в классических и неклассических сюжетах и оценках западной традиции. Умозрительные и критические категории обращены здесь к жизненному миру личности, его нравственным энергиям в качестве последней посюсторонней реальности. Это развернутая драма переосмысления ключевых метафор, принципов платонизма и кантианства. Ее вытесняет трагедия, где социальная утопия тоталитаризма настигает нравственную метафизику непосредственно. Несмотря на все предостережения, российская интеллигенция не предотвратила трагедии, да и не могла, поскольку это бы противоречило самой сути трагедии — принципу неотвратимости событий. И если мы, вместе со всем человечеством, «не прожили» еще русской литературы XIX в., то русская философская мысль — одно из средств к излечению, противоядие от революционной отравы, выработанное в начале XX в.

Русская философия выражает не столько интеллигентское самосознание, сколько душу русской культуры. Такая философия религиозна в широком неспециализированном смысле слова. Диапазон религиозности русской философии — от запечатления душевных пристрастий русского народа до судьбоносного богоискательства и богоборчества. Основное, сердцевинное содержание этого социокультурного потока выражает нравственная философия, которая не идеализирует быт и нравы народа, при этом исходя из «невыдуманной» веры, в которой можно только родиться. Русское православие для мыслящей личности — сокровенность содержания личностной жизни¹. Великий В.С.Соловьев так сформулировал задачу нравственной философии: «Показать добро как правду, то есть как единственный правый, верный себе путь жизни во всем и до конца — для всех, кто решится предпочесть его»².

В русской философии религиозна не аргументация, не буквоедское цитирование Священного Писания, даже не идеологическая позиция мыслителя³. Здесь нет и подобия канонического правоведения — зато есть нравственная энергия живого вопрошания текста, родство с великой художественной литературой, есть нравоведение. Это мыслящая литература, оживленность которой требует не объяснения, но понимающего соучастия читателя. Здесь нет классически правильно оформленных периодов в раскрытии темы, нет скрупулезного методического анализа, нет мелочно тотального синтеза — нет вообще того, что хоть как-то напоминает схоластику. Русский философский текст несет нравственное зарождение веры. Содержательная глубина и формальная последовательность высказываний, слов, символов, знаков сосуществуют здесь на разных уровнях. Они соединены нравственным смыслом, они требуют живого воплощения.

Диалог превращается в полилог. Что такое диалог у Платона? Это Сократ как нарицательное воплощение человеческой мудрости и поддакивающие или неумело возражающие собеседники. Что такое полифонический роман Ф.М. Достоевского? Это отсутствие главного героя и круг живых собеседников и действующих лиц, где автор отказывает себе в праве на истину, оставляя ее на ничейной территории. Именно Достоевский раскрыл другим народам общемировое значение русской культуры, ее укорененность в содержательном, а не формальном нравственном принципе веры. Гений Достоевского помогает нам лучше понять ту почву, на которой рождается русская философия. В.С. Соловьев выразил это так: «Всякое нравственное учение, какова бы ни была его внутренняя убедительность или внешняя авторитетность, оставалось бы бессильным и бесплодным, если бы не находило для себя твердых точек опоры в самой нравственной природе человека»⁴.

Можно ли говорить о закрытости русской религиозной философии для внеправославного понимания? Действительно, всегда нужно иметь в виду относительные возможности диалога культур. Совершенно ясно, что глубина восприятия «изнутри» предполагает православие (по словам Достоевского, русский человек без православия — дрянь, а не человек), но эта глубина пребывает в себе, пока мировая история продолжается. Вместе с тем нравственная энергия очевидна и открыта миру. Русские люди в большинстве своем малокультурны, но русская культура — великое мировое явление. И.Д. Левин различает понятия «принадлежащий к культуре» (т.е. рожденный в определенном образе жизни, вероисповедания, языка) и «обладающий культурой» (т.е. находящийся на переднем крае ее деятельного воплощения, способный нести свою культуру миру через диалог с другими культурами). Русская философия — открытый путь собирания правды всеми людьми и всеми народами. И это возможно по причине ее безусловной завершенности в своей нравственной основе.

Мы надеемся, что название нашей книги также подтверждает это пони-

мание русской религиозной философии, переключаясь с названием главного труда В.С.Соловьева.

Попытаемся выразить свое понимание общей завершенности нравственного принципа отечественной мысли в следующих положениях, как бы задающих тон и жанр нашего обращения к ее сюжетам:

1. Отвращение и презрение к идее бесконечного страдания.
2. Абсолютная мифологизация каждой личности и истории в целом.
3. Фундаментальное неприятие идеи прогресса как дурной бесконечности механически поступательного движения и умножения.
4. Безусловная конечность истории и ее повседневная относительность.
5. Ограниченность всяческого человеческого начинания, тенденции мысли и деятельности (конкретной правды), требующей в качестве итога абсолютной нравственной истины.

§ 1. НРАВСТВЕННАЯ МЕТАФИЗИКА — ПОВОРОТ К ЖИЗНЕННОМУ МИРУ ЧЕЛОВЕКА

Философия — занятие светское, посюстороннее. Мирское ближе к общечеловеческому, чем религиозная вера. Если не преобразуются повседневные мотивы и предпочтения, если нет понимания, то нет и никакого критерия веры. Смысл жизни в том, чтобы быть фикцией чего-то более высокого, но своего, понятного; если это высокое будет всегда вещью-в-себе, то и жизнь — лишь дурной сон. Европейская метафизика индустриального общества — апофеоз формального секуляризма, русская религиозная философия — содержательный прорыв мирского к умозрительному, нравственная метафизика.

Если сегодня, в конце XX в., читать русских религиозных мыслителей буквально, то ничего, кроме смещения божьего дара с яичницей, получить нельзя. Нравы современной России вышли из практического безбожия советского периода, которому закономерно предшествовала отнюдь не безоблачная ситуация обыденного православия. Ситуация нравственного оправдания, адресованная интеллигенту в стране неграмотного христианства, несколько отличается от ситуации полуграмотного безбожия, напирającego на преподавателя-гуманитария. Вопросы национального возрождения — это не столько вопросы буквального исполнения долга перед прошлым (с его неизбежной романтизацией), сколько способность осознать себя здесь и сейчас частью человечества, со всеми вытекающими последствиями (и с неизбежностью исторической памяти).

Великая русская литература XIX—XX вв. — достижение человечества, сравнимое с немецкой философией Духа, древнегреческой философией, еврейским Ветхим Заветом. Но и у русской религиозной философии есть что сказать всему человечеству. Это содержательное прочтение нравственности Нового Завета, прорастающее из всех форм творчества, мышления,

закона как предшествующих в непосредственности человеческого существования. Подобно античной классике, отечественная метафизика критически преобразует универсальное общечеловеческое содержание в становлении культуры, миф. Но это не мифотворчество в смысле создания неподлинных мифов — идеологий, утопий, — это преодоление мифа в личностном умозрении, по законам и формальным принципам самого мифа. Что может быть точкой опоры такой метафизики? Только нравы, сопоставимые даже с мифом в своей докатегориальной универсальности. Миф отодвигается историей, что создает возможность для мифотворческих прорывов в каком угодно будущем, а нравы обостряются, опестряются, перемешиваются и калейдоскопически перетряхиваются в процессе гражданских и политических событий, остаются всегда наблюдаемым для современников обстоятельством. Итак, миф — забытая подлинность, предшествующая всякому знанию, нравы — абсолютная профанность сознания, мышления, поведения, речи, присущая каждому человеку. Нрав — природа общечеловеческого в личности, единство основания и начала особенных качеств индивида.

В.С.Соловьев усматривал в философии единственную *уникально-личностную форму общечеловеческого делания*, отличая ее тем самым от науки, художеств, религии как родовых проявлений интеллекта, чувственности, воли. Всякий мыслитель оправдывает личность, разрушая ее, и дело философии уже свершилось в гибельности отвлеченных начал познания, выразившейся, прежде всего, в разных методологических установках рационализма и эмпиризма. Возникает требование собирательного искания истины, единственного нравственно оправданного метафизического проекта. Постигание нравственных оснований дает нам выход из методологического тупика. Всеединство, преодолевающее отвлеченности, это по существу нравственная желательность религиозно-философского синтеза, продолжение метафизики искренности.

Всякая философская методология указывает на определенный отвлеченный образ человека; собирательное преобразование этих крайностей в некотором живом и непосредственном единстве указывает на необходимость построения нравственной философии. Метафизическое оправдание добра образует конечную цель, позволяющую осмыслить нравы. Нравственное становится положительно-оценивающей категорией. Только при этом условии возможно решение двух фундаментальных задач: 1) «высший синтез философского познания и религиозной веры»⁵; 2) опровержение социализма и позитивизма, таких построений современной цивилизации, которые наиболее полно проявляют в себе стремление «организовать человечество вне безусловной религиозной сферы, утвердиться и устроиться в области временных, конечных интересов»⁶. Как отмечает В.В.Зеньковский, характеризуя исходную философскую установку Соловьева: «В целом он пытается *религиозно осмыслить и религиозно осветить*

путь философии, подчиняя понятие философии понятию «цельного знания», каковое, в свою очередь, подчинено понятию цельной жизни»⁷. И далее: «От сближения философии и веры у Соловьева *больше выиграла философия, чем вера* — иначе говоря, философия более взяла у веры, чем наоборот. Это, конечно, *подлинный поворот* философии к сокровищам веры, но еще не настоящая, органическая, изнутри растущая философия христианства. Но, может быть, потому значение Соловьева в истории русских исканий и лежит более в области философии, чем в сфере религиозного сознания (чем несколько мы не ослабляем исключительной ценности его религиозно вдохновенной публицистики, — напр. в статьях по национальному вопросу). Неудивительно поэтому, что Соловьев ставит вопрос не об «оправдании» философии тем, что дает вера, а наоборот ставит вопрос об оправдании веры итогами философского развития на Западе»⁸.

Следует заметить, что прекрасный и взвешенный разбор системы Соловьева Зеньковским, выявляющий в ней множество корней и ряд структурных противоречий, все-таки оперирует стандартными дисциплинарными разделами, которые не вяжутся с цельным образом нравственной философии, самой ее программной идеей. Скажем, почти лишен смысла вопрос о том, что «первее» в смысле основы — метафизика или этика? И, разумеется, почти невозможны структурные соответствия с критически переработанными принципами западных учений, что, впрочем, и отмечает только что цитированный нами авторитет, вместе с тем использующий этот прием в построении своей «Истории русской философии» в целом, а применительно к Соловьеву — в частности. Мы отнюдь не умаляем значения этой солидной историко-философской концепции — более того, мы в большей степени зависимы от нее как от искреннего исторического свидетельства мысли.

Нравственная философия Соловьева — совершенно особое образование, цельное учение, органически преобразившее множество корней и влияний. С этой точки зрения здесь нет парадоксов в соотношении стандартных разделов, присущих академическим системам Запада. Есть, на наш взгляд, единый сущностный парадокс, сокрытый в самой основе учения, — тот, о котором говорит и Зеньковский, связывая его с внесением христианских идей в философскую мысль⁹. Этот подвиг Соловьева не имеет аналогов, обладает совершенно особым качеством пресуществления, гениальной ошибки, осветившей путь многим и не затушенной мрачными, трагическими предсмертными опровержениями. Речь идет об «истинном христианстве», постараемся разъяснить это нетривиальное обстоятельство.

Нравственная философия возможна лишь при условии преодоления разрыва между идеями, категориями, принципами мыслителя и его жизненной драмой. Метафизика нравов должна прорасти до взгляда, охватывающего всеединство жизненного мира Добра. Нравственное мышление исходит из непридуманной науки, религии, истории философии и социа-

льной жизни, но его личностная задача опирается на религию «второго порядка», на преображенную веру, а это для Соловьева, как и для многих, других русских мыслителей, *истинное христианство*. Все ясно, доказательно и непарадоксально в этом пути, за исключением этого исходного и конечного пункта, обосновывающего всеединство.

Невозможно ответить на вопрос «Что такое истинное христианство по Соловьеву?», оставаясь в рамках посюсторонней метафизики нравов. Но на этот вопрос также нельзя ответить и с позиций православия. Нужны нетипичные вероятностные версии. Ясно, что это тот замысел Добра, который прорастает через природу, богословие, историю и другие аспекты социокультурного восхождения, который в то же время вынашивается в мировом христианстве, освобождающемся от нехристианских элементов. Соловьев — искренний мыслитель, не уступающий по добросовестности и систематичности Канту, но может ли абстракция, подобная «истинному христианству», быть предметом веры? Если вера нравственна в своем неотступном обязательстве быть с нравами, то значит, она исторически ограничена и конечна. Скорее всего, именно универсализация нравственного содержания, чуждое спинозистской аксиоматичности, заставляет формулировать образ «сверх-веры». А всякое расширение нравственной заповеди, как известно, устраняет технические ограничения ситуаций, делая ее непосредственной. Получается, что истинное христианство следует принять как нечто лично непосредственное, искренне принимая систему Соловьева. Вот единый парадокс нравственной философии всеединства.

Уместна параллель между истинным христианством и Софией, в плане их влияния на последующих русских мыслителей. Вот как пишет Зеньковский: «Сам Соловьев постоянно носился с идеей Софии, но не из нее черпал свое философское вдохновение, — и, наоборот, последователи Соловьева (особенно Флоренский, отчасти Булгаков, почти все поэты, находившиеся под влиянием Соловьева) действительно вдохновлялись Соловьевской мифологией о Софии»¹⁰. А иначе бы откуда, чуть позднее, явиться Прекрасной Даме А.Блока?

Совершенно не случайно личностным прототипом истинного христианства был Достоевский, «ясновидящий предчувственник»¹¹ вселенской задачи, вырастающей из храмового (внешнего) и домашнего (внутреннего, индивидуального) события в абсолютно собирательную (вселенскую). Таким образом, «истинное христианство» есть всечеловеческое не в том только смысле, что оно должно соединить все народы *одной верой*, а главное, в том, что оно должно соединить и примирить все человеческие дела в одно всемирное историческое дело, без него же и общая вселенская вера была бы только отвлеченной формулой и мертвым догматом»¹². Это абсолютно нравственная цель, которую прочувствовал великий художник, которая, следовательно, дана и нам непосредственно — бездна содержания, несовместимая со злом и грехом. Однако эта цель не может быть обоснована

через конечный ряд эмпирических и теоретических аргументов, но сама является основой всяческих осмысленных построений человеческой жизни. Окончательное проявление истинного христианства, данное здесь и теперь, — нравственные энергии жизненного мира человека. Позитивная характеристика абсолютной нравственной цели оказывается негативом нравов во вселенском масштабе — парадокс универсального христианского миропонимания оказывается расколотым на множество уникальных личностных ситуаций. Единственный способ выживания мышления, поставленного перед столь фундаментальным парадоксом, — оправдание Добра, разработка одновременно со вселенской теодицеей содержательных принципов нравственности. Система нравственной философии невозможна вне парадокса веры.

Итак, мы можем утверждать, что учение Соловьева оказывается оправданием философии с позиций нравственно понятого христианства. Нравственная вера сущностно противоречива, но это противоречие не проникает в принципы построения системы, в которой реализуется не только логическая, но и прагматическая последовательность. Точка зрения жизни, прорастающей Добром, противопоставляется экстремальным вариантам метафизики, ее отрицаниям, как и отвержениям самой жизни. Личностный статус философствования скрепляет воедино эту разнонаправленную борьбу со множеством разрушительных, центробежных сил, иллюзорно отрицающих нравственное начало.

Анализируя идею сверхчеловека Ницше, Соловьев замечает, что это самая интересная из трех модных идей: экономического материализма К.Маркса, отвлеченного морализма Л.Толстого, демонизма «сверхчеловека», уже упомянутого Ницше¹³. Поскольку «всякая идея сама по себе есть ведь только умственное окошко»¹⁴. Если попытаться увидеть идею ницшеанства с хорошей стороны, то она открывает утрату образа «подлинного сверхчеловека», действительного победителя смерти и «первенца из мертвых»¹⁵. Это болезнь, обнаружившая серьезную потребность современных передовых людей в «неопереточной» проверке вопросов борьбы со смертью, вопросов, отличающих сознательное существо от животного. Сводить ницшеанство к имморализму — значит вообще не видеть никакой возможности нравственного философствования, а просто тонуть в болоте холодной лжи и не понимать, что болезнь лишь подтверждает подлинность нравственного начала человеческого мира. Не только правовые нормы имеют условием своего существования их нарушение в прошлом, настоящем, будущем, но и высокие идеалы веры и истины существуют в пространстве инвариантных нравственных отклонений — единственное место и время, где личность оправдывается в целостном умозрении.

Ключ к нравственной философии — в жизненной драме мыслителя. Будучи переводчиком Платона, Соловьев ставит целый ряд вопросов и обозначает целый ряд позиций, без которых уже нельзя представить последую-

щий русский платонизм. «Жизненная драма Платона» непосредственно повлияла на А.Ф.Лосева, и не только в его ранней статье «Эрос у Платона». Сократ был болезненным симптомом нравственного сознания греческого полиса, этого первообраза всех последующих политических идеалов Европы. «Нетронутая, райская цельность жизненного сознания не могла быть долговечной. Она держалась на факте непосредственной и безотчетной веры людей: в действительность и силу родовых и городских богов, в святость и божественность родного города»¹⁶. Но «исключительно фактическая, слепая вера несообразна достоинству человека»¹⁷. Бессознательное отрицает нравственный абсолют. Бесовская зависть — неподлинное сознание, совершенно равное в своем отношении к человеческому достоинству, скотскому неведению. Незнание Сократа наполнено интеллектуальной жизненной установкой, это сознательная вера. Стало быть, вина учителя, положившего завязку жизненной драмы Платона, «в том, что открывала идейную наготу»¹⁸ консерваторов-охранителей и софистов-разрушителей.

Смерть праведника открывает людям ясного ума то обстоятельство, что мир лежит во тьме многоликой неправды и нет возможности уйти от этой нравственной значимости. То время, которое личность отдает решению этой мировой задачи непосредственно, — время творчества и веры. Это столкновение с нравственными энергиями жизненного мира человека и создает основу интеллектуальной литературной традиции оправдания мира через личность. «И Платон и Гамлет из страшного положения в начале их жизни оба вынесли, собственно, лишь ряд разговоров. Разговоры Гамлета глубокомысленны и остроумны. Разговоры Платона, с возражениями и дополнениями Аристотеля и стоиков и с заключениями новоплатоников, создали целый умственный мир, называемый греческою философией, и вошли в историческое развитие христианства как его главная основа. И все-таки приходится сказать, что жизненная трагедия Платона имела не только страшное начало, но и плачевный конец, как то и следует для настоящей трагедии. Из своего жизненного испытания он вышел хотя не без славы, но без победы. Подобно шекспировскому Гамлету — в отличие от сумароковского — он не мог жениться на своей «Офелии»: она утонула. В конце концов Платон, как Гамлет, оказался *неудачником*, хотя, разумеется, неудачи великого человека дают миру гораздо больше, чем множество самых блестящих удач людей обыкновенных»¹⁹. В этом тексте, насыщенном образами и сопоставлениями, не только обозначен, но и прожит поворот сознания к нравам. Разговоры, эта мирская непосредственность, исчерпывают мудрость праведника. Все наши успехи предопределены несправедливостью мира. Личностно-христианское начало проникает через творческую фантазию Соловьева в самые недра языческие и оттуда выводит императив оправдания философии. «Сократ своею благородною смертью исчерпал нравственную силу чисто человеческой мудрости, достиг ее предела»²⁰. Не может быть победы над тлением и нравственными отклонениями в этом

мире, но сама способность пережить это общемировое поражение открывает путь личностной свободы, безусловности исторического смысла, который вносится сюда и сейчас через личность.

Фатализм гибели интеллектуала — физической и психической — это нравственное поражение и нравственное оправдание философии, открывающей путь к вере, оси мировой истории, открывающей надежду на всеединение мира, его спасение. Такова сверх-вера Соловьева, пронизывающая собой все сущее в его нравственном стремлении. «Совершенный нравственный порядок» осуществляется «живою личною силой любви»; задача человека «*собирать вселенную в идее*», задача богочеловека «*собирать вселенную в действительности*»²¹. Высшее не упраздняет низшего, но указывает ему его подчиненное место, ведя тем самым мир во «всеобщее воскресение и восстановление всяческих»²². Умозрение предопределено практическим нравственным подвигом, превышающим человеческие силы, но возможность личностной свободы, заложенная в ее нравственном поражении, должна быть осознанна. Техническое многообразие философствования — всегда функция от понимания ее нравственной правды. «Человеческая личность бесконечна: это есть аксиома нравственной философии»²³. Конкретная социальность всегда ниже личности, только личностно пережитое всеобщее приводит к оправданию особенной общности людей. «Личный подвиг плодотворен только в обществе, но в обществе *подвижном*»²⁴. Движение возникает из ограниченной нравственной податливости в ответ на личностные начинания.

Национальный вопрос с нравственной точки зрения — это столкновение личности со злом собирательным²⁵. Смысл национального может быть только в его отношении к сверхнациональному; идея национальных институтов и свершений не воплощается в самом народе, но есть его душа²⁶. Соловьев приходит к расширению евангельской нормы в максиме: «*Люби все другие народы, как свой собственный*»²⁷. Эта формула, сколь бы не созвучной ряду отечественных, мыслителей она ни казалась, — только частное применение принципа «собираения вселенной в идее», что можно проиллюстрировать на ее равной применимости и к лингвистическому статусу человека. Действительно, нельзя ясно понять величие родного языка, не обратившись в какой-то мере к изучению иностранного. Невозможно достичь литературной выразительности, богатства смысла без иноязычных, заимствованных синонимов. Невозможно в понятиях схватить мир, не осознав адекватно единство языковой реальности, охватывающей всякую систему символов.

Поучительна история недавнего решения французского парламента, принявшего закон об ограничении английского языка «во внутреннем употреблении». В ответ в английском парламенте устроили «потешные слушания» о запрете французского языка. Но английский литературный язык более чем на половину состоит из французских заимствований! О, бедные

Шекспир и Байрон, писавшие на языке оккупантов! Или в «дырбушил убе-
щур» больше национального, чем во всем Пушкине, для которого русский
язык был исторически вторым после французского? Всякий народ — лишь
конкретная социальность и всякий язык — лишь конкретный живой мате-
риал, лишь частично отвечающий личностной идее. Только личность соби-
рает человечество воедино и в нраве ее, как в капле живой воды, отражает-
ся образ сверхжизни.

В *экономической жизни* Соловьев видит последний серьезный рас-
кол человечества, встающий на пути к его нравственной организации, по-
сле уголовного и национального. Именно здесь практический корень соци-
ализма и позитивизма. «Социалисты и их видимые противники — пред-
ставители плутократии — бессознательно подают друг другу руку в самом
существенном»²⁸. В человеке они не видят ничего, кроме служения хозяй-
ственным потребностям, сопряженного с отрывом человечества от при-
родного начала, от земли. Труд вместо того, чтобы быть особым приложе-
нием нравственной нормы, оказывается точкой опоры в опрокидывании
образа человека. Так, утверждение экономической свободы или свободно-
го права на переустройство сложившихся отношений во имя нового эконо-
мического порядка сливаются, на наш взгляд, в одну и ту же версию
морально привлекательного имморализма.

Еще Ницше ярко высветил эту квазиморальную трактовку экономиче-
ского: «Все, что клеймится как безнравственное, рассматриваемое со сто-
роны экономической, оказывается более высоким и принципиальным, и
как форма развития в направлении к большей полноте жизни в то же время
с необходимостью обуславливает *прогресс безнравственности*»²⁹. Здесь
ясно видно оправдание отклонений, критика, не расстающаяся с крушени-
ем человеческого идеала в Сократе. А вот Ф.Хайек: «Экономическая дея-
тельность предоставляет материальные средства для всех наших целей. В то
же время большинство наших индивидуальных усилий направлены на пре-
доставление средств для других людей, чтобы они, в свою очередь, могли
предоставить нам средства для наших целей. Только потому, что мы сво-
бодны в выборе наших средств, мы также свободны в выборе наших целей.
Экономическая свобода, таким образом, неперемнное условие всех дру-
гих свобод, а свободное предпринимательство — одновременно необхо-
димое условие и следствие индивидуальной свободы»³⁰. А здесь свобода
ассоциируется с образом произвольной воли индивида, на фоне экономи-
ческого детерминизма в крайних версиях командного администрирования.
Весьма достойно, в свете нашей интерпретации экономического вопроса в
нравственной философии Соловьева, этот ряд образов завершает П.А. Кро-
поткин: «Лицемерие и софизмы становятся второй натурой цивилизован-
ного человека», а потому: «Довольно с нас неясных формул, вроде «пра-
ва на труд» или «каждому продукт его труда»! То, чего мы требуем, —
это право на довольство — довольство всех»³¹. Вот конечный пункт вся-

кого экономического имморализма, поскольку он не знает нечувственно-го наслаждения.

Экономизм рано или поздно превращает человека в средство и потому фундаментально расходится с принципом этического знания, классически выраженным у Канта. «Моральный закон *свят* (ненарушим). Человек, правда, не так уж свят, но *человечество* в его лице должно быть для него святым. Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено *всего лишь как средство*; только человек, а с ним каждое разумное существо есть *цель сама по себе*»³². Но здесь человеческая личность освобождается от всего сослагательного вместе с ее жизненным содержанием, отчего она сама становится формой условно-человеческого. Высокая формула категорического императива демонстрирует бессознательность, очищенность от содержания сознания самого корня человеческой личности, который предстает в виде этического долга и дисциплины нрава. Расхождение Соловьева с Кантом вытекает из разного отношения к содержанию жизни и мира, проявившемуся в разнице принципов, противопоставляемых экономизму. Далее это выражается и в разном понимании этикотеологического статуса метафизики. Для Канта, как известно, практический разум исходит из доказательства бытия Бога, невозможного для чистого разума. Для Соловьева же «вопрос о происхождении зла есть чисто умственный и может быть разрешен только истинною метафизикою, которая в свою очередь предполагает решение другого вопроса: что есть истина, в чем ее достоверность и каким образом она познается?»³³. Самостоятельность нравственной философии предполагает и требует построение метафизики в качестве теодицеи.

Решительная *критика формализма* Канта окончательно определяет отчетливые границы нравственной философии Соловьева. Составляя сущность его учения, она, тем не менее, представляет собой лишь часть системного построения. Это построение безупречно с формальной точки зрения, но нравственное содержание составляет основу системы и простирается далеко за ее пределы. Понятие императива, формула долга, на которой Кант строит образ человека в своей системе, «не имеет исключительно нравственного значения, а необходимо предполагается всякою практической деятельностью»³⁴. Радикальное зло и нравственные отклонения — законное условие категорического императива. Соотношение метафизики и морали, столь очевидное в рамках общей архитектоники чистого разума, опосредованное этикой, превращается в диалектический тупик. Этика, будучи частной метафизикой (метафизикой нравов), предполагает практический имморализм в качестве внешнего практического условия.

Соловьев ясно показывает, что, будучи частично формализованной интерпретацией деятельности и поведения, категорический императив содержит в себе логически и содержательно ошибку «круга», тавтологию — «действительное обладание практическим разумом или нравственною во-

лей невысказано как условие, определяющее исключительный объект нравственной деятельности»³⁵. Разум, разумное существо как неопределенная потенция противостоит в кантовской формуле сам себе. Стараясь преодолеть это противоречие. Кант фактически присоединяет к нему принцип эмпирической этики, которая была отвержена в самом понятии императива. Соловьев раскрывает многообразную отвлеченность кантовской этики, воплотившей в себе крайние полюса рационалистско-эмпиристской парадигмы человека. Формальная невозможность сугубо этических ситуаций и отсутствие формального критерия разума, его антиномичность делают равнодопустимой и всеобщую эмпирическую трактовку целей человеческой деятельности, в формулировке Соловьева: *«Нравственная воля, как такая, должна иметь своим подлинным предметом все существа не как средства только, но и как цели»*³⁶.

Дело отвлеченной философии свершено, но свершено благодаря личностным усилиям отдельных лиц. Позитивисты, понятийно разбивающие формальные принципы, эти пустые раковины систем, просто продолжают дело эмпиристов. Но не может быть всеобщей истории мировоззрений, а значит, всякое позитивистское описание иллюзорно. «Философия возникает только тогда, когда для отдельного мыслящего лица вера народа перестает быть его собственной верой, теряет для него значение внутреннего безотчетного убеждения, из начала жизни становится только предметом мышления; философия начинается, когда мыслящее лицо отделяет свое мышление от общей веры, противопоставляет его этой вере как *внешнему*»³⁷. Но признать такую философию за единственно возможную и в будущем — значит совершить двойную ошибку некорректного отрицания узко понятой философии. Гениальные личностные отвлеченности говорят больше, чем то, что обозначено их гипостазированными понятиями. Необходимо не повторять ошибки прошлого, не исключать из истории философии личностного подвига мысли, но преодолеть разрыв с абсолютным значением творчества и веры, внести в философию истинное религиозное содержание.

Так мы вновь и вновь приходим к истинному христианству Соловьева, неизбежному формальному парадоксу его содержательной нравственной философии, метафизики личностного знания.

Перефразируя структуру «Оправдания Добра», можно сказать, что Добро прорастает в человеческой природе, чтобы принять свой собственный внутренний принцип от Бога, а затем исчерпать себя через человеческую историю. Безусловная конечность жизненного мира человека, где основа — нравственные энергии, а философия свершает дело личностной отвлеченности, указывая путь мысли к сверх-вере, таков главный итог нравственной философии Соловьева, содержательного основания его системы.

Совершенно зеркален всеединству персонализм Н.А.Бердяева. Нрав мыслителя исходит из веры, придуманной в борьбе со своеобразно поня-

ной схоластикой, где Кант — ключевая фигура. Этой новоевропейской схоластике и необоснованному просветительскому прогрессу противопоставляется мистика средневековья (подлинное христианство оказывается в прошлом) и свобода личности в качестве основания истины. То, чему Хайдеггер придавал вид глубокомысленного умозаключения, русский мыслитель высказывает непосредственно и запальчиво, убеждая искренностью своей веры. А в самом деле, могут ли истина и свобода быть дедуктивными условиями друг друга? Во всяком случае Бердяев яростно недедуктивен, ставя этот вопрос. Философия — это искусство, а в искусстве не надо бояться парадоксов. Основание метафизики — личностная драма, самопознание нрава (этоса), по своему содержанию — сплошные паралогизмы.

Острое перо заставляет относиться доверительно даже к очень искусственным натяжкам — чего стоят описания мужского и женского характеров в «Судьбе России», русских интеллигентов и большевиков в их сравнении с западными интеллектуалами, и многое другое в образном наследии бердяевской литературной деятельности. Все броско, ярко, сильно, не без иронии и перехлеста. Бердяев вошел в целый ряд историко-философских справочников как западный мыслитель, писавший для Европы. Изысканное графоманство вместе с тем есть оправдание образа бездны — типично русской метафизики нравов, где содержание совершенно освобождается от формы, не считается с ней и использует ее по своему назначению, впадая через нее в какие угодно противоречия. Персоналистская трактовка нравственного познания превращает методологию в психологию построения метафизики.

Бердяев в свойственной ему манере принимает результаты святоотеческой антропологии, в которых четко обозначена идея «отталкивания» мира, по словам св. Исаака Сирианина, мир — имя собирательное для страстей и парения ума³⁸. Маркс провозглашается полным отрицателем Фейербаха, а Ницше — «предтечей новой религиозной антропологии»³⁹. Аморализм выражает кризис канонического морализма, дает повод к творческому осуществлению высшего бытия, зеркальность изобличенной в человеке греховности. Преодоление зла есть одновременно обретение смысла истории, который обусловлен ее конечностью. Прорыв к личному бытию от родового быта — это основная цель современной болезненности человечества, с трудом выходящего из психологической эпохи⁴⁰. Необходимость апокалипсиса — диагноз высшего бытия, смысл человеческой индивидуальности. При этом «нельзя быть кантианцем и исповедовать веру в реальность Воскресения Христа или ждать реального конца истории»⁴¹. В Канте нет язычества, его победила духовная отвлеченность протестантизма, субъективизм — эта оценка Бердяева явно публицистична. Из всей немецкой философии Духа он явно выделяет Шеллинга, а из русской — принимает основные позиции понимания философии как личностной отвлеченности знания у Соловьева. Единый парадокс соловьевской нравствен-

ной философии — мистическая тайна христианства — превращается в литературном творчестве Бердяева во множество метафорических антиномий. И есть все основания рассматривать их в качестве нравственной критики классической традиции Запада, а также постклассических философских трактовок метафизического отрыва от мира страстей. Это не мистическое отталкивание, заповеданное патристикой, это субъективизм нрава, не видящего своих онтологических оснований в других нравах.

Исходя из того, что *«религия есть жизненная основа философии, религия питает философию реальным бытием»*⁴², Бердяев провозглашает необходимость возвращения философии в храм, ее отказа от современных иллюзий, но не дает последовательности, методической или системной, шагов к этой цели. Подражать Бердяеву — безуспешное занятие, то, что он оставил, скорее дает эффект шока, способного пробуждать от бездуховности практического и теоретического субъективизма, но не оставляет ничего, кроме талантливых парадоксов. Лучшее отношение к наследству мыслителя — критическое преодоление его ошибок.

Абсолютно справедлива характеристика Бердяева в качестве моралиста-романтика, данная Зеньковским⁴³. Также справедливо его утверждение о том, что философское дарование автора «Философии свободы» не было внутренне свободным, принадлежало разнообразию его «страстей» и «иррациональных движений»⁴⁴. Позволим, однако, не согласиться с тем, что «это, конечно, слишком мало для философа»⁴⁵. Дело не только в том, что не стоит нам принижать своих гениев — этого у Зеньковского нет и в помине. В конце XX в. виднее подлинно философское значение бердяевской публицистики.

Это не заслоненное никакими системами и авторитетами обращение к нравственным энергиям жизненного мира человека, это не ответ, а вопрос — даже в тех случаях, когда Бердяев одинаково неклассически сокрушает западную классику и ее западных же постклассических критиков, при этом повторяя в многообразии метафор одно и то же понятие о классическом основании всякой подлинно творческой мысли, всякого свободного философствования. Нет и не может быть множества философии, но не потому, что у Канта не может быть множества моралей, ибо формула закона одна. Философия, разнообразящаяся многократными впадениями в рабство необходимости, ограниченных знаний, науки, перестает быть собственно философией, вырабатывает противоположные ей бесчувственные движения ума. Вера всегда связана со множеством страстей, истина едина в подлинном многообразии свободы. Сверхчувственность веры в том, что она преодолевает отвлеченную гибельность нравов. Преодоление мира личностью — всегда нравственный апокалипсис и смысл истории. Бердяев вполне расчищает место для классического поворота к нравам, дает его негативное изображение — это для философа, может быть, и слишком много, но место русского Сократа уготовано другому мыслителю.

Подлинного публицистического накала *парадоксальное прочтение* нравов достигает в трудах В.В.Розанова. Разлад едких и справедливых оценок с тихим внутренним приятием православия сочетается с уникальным поворотом в направлении моральной антропологии. Ее образ проступает тогда, когда метафизические категории становятся нарицательными значениями жизненных метафор. Место человека в мире и его абсолютный статус не производны от системы, схематизма принципов, а значит, система — не главное. Программа метафизического постижения человека не есть формальный алгоритм, это, скорее, критическая позиция «нравственной апофатики». Исходить нужно из цельного впечатления жизни, которое еще необходимо пережить как свое, прежде чем подвергнуть неизбежному отрицанию, а не из принципов, которые логичны по определению и в нравственных вопросах всегда являются логической контрбандой. Логическое описание «схватывает» нравы постольку, поскольку речь, речевой акт есть единственная модель намерения, интенциональных состояний. Логическое описание «огрубляет» нравы постольку, поскольку к ним неприменимо требование замкнутости интенционального круга. Логика описывает отношения между знаками, или посредством знаковых аналогий, т.е. демонстрирует отсутствие «объективной логики вещей» (крайне неудачная и некорректная метафора). Если мы будем трактовать все (любые) действия как высказывания, то исчезает разница лингвистического статуса человека и животного. А животное в человеке связано с нравом, переходит в него — это предопределение будущего преображения и самого человеческого. Розанов прекрасно показал эту последнюю мысль в своих прочтениях иудаизма, христианства, в разных жизненных проявлениях веры.

Особое место в нравственной философии Розанова занимает вопрос смысла жизни. Собственно, именно в этом пункте свершается кульминация, меняющая местами классическое и неклассическое в русском осмыслении европейской культурной и философской традиции, — они уравниваются в своем содержательном значении для постижения человека. Оригинальность русского философствования отчетливо вышла в работах Розанова на первый план. Это не жизненные миры формально структурированной феноменологии, а нравственные энергии действительного содержания жизни и отправная точка, посюсторонний критерий метафизического восхождения к религиозному идеалу, который не есть форма, горизонт, структура, но воплощенное сокровенное содержание, идущее от полноты нравственной драмы личности, общества, человечества.

Иисус есть чудо, а не просто человек в ряду других, вопрос, обращенный к самому существу метафизической потребности, а значит, он сам есть это существо мира, но не ответ человеку. «Христианство сохранится в европейской цивилизации долее всего в виде странствующих афоризмов, прекрасных изречений, великолепных практических и этических «максим»

(= правил), и нет никаких причин, чтобы эти прекрасные выражения не исторгали у отдельных людей, и особенно в отдельные моменты их жизни, то тяжелые вздохи, то прекрасные слезы. Но это вовсе не то, что основа и фундамент жизни. Основою и фундаментом жизни европейского человечества давно уже служат: 1) экономика; 2) знания (науки). Но где же метафизика? мистицизм? — без которых не обходился ни один великий народ и ни одна великая эпоха»⁴⁶. Европа пользуется метафизическими открытиями еврейского народа, собственная ее законническая мысль проникнута античным язычеством, а народное начало в творчестве не способно подняться выше лирики.

Победа над смертью и свет, пришедший в мир, оставляют, с точки зрения исторических фактов: «Для евреев — гибель, а для нас... чахотка, рак, убийства, грабежи, сифилис. Где же знаки “искупления”? и вообще метафизической перемены в самом бытии человечества?»⁴⁷. Мир остается ветхозаветным! «*Эмпирический человеческий материал, найденный уже готовым Иисусом в Иудее, был выше того, который Он Сам оставил после Себя* маленькой планете, с жалким, скорбным и недоумевающим населением»⁴⁸. Если мы предполагаем энергичные движения в человеческом мире, то сама история и есть революция, практическое свидетельство преобразования, вошедшего в самое существо веры. Подлинная европейская метафизика — восприятие Христа в оболочке платонизма, Церкви остается окостенелость веры. Не в ней причина пути, открывающегося каждому человеку в Евангелии. Иисус и Платон вошли в самое существо исторического движения цивилизации: «Вымыслить такое лицо, со всей красотой Его образа и непостижимыми Его речами, так же трудно и невероятно, и было бы чудесно, как и *быть* такому Лицу. Предположим, что Платона никогда не было, а был кто-то, приписавший ему диалоги, на которых поставлено имя «Платон». Плохая шутка: этот, кто написал их, пусть имя ему будет Сидор, а не Платон, и был он перс, а не грек, все равно — и *был* как гений *Платон*, с тем именно содержанием в голове, какое мы приписываем Платону»⁴⁹. Охлаждение религиозного порыва в европейской цивилизации, основанной на христианстве, только показывает, что само это основание — не дело рук человеческих. Итак, не нравы из религии, а религия из нравов, если искать подлинного, а не сокрушенного начала в человеке.

Смысл жизни — вопрос ее непосредственной теплоты, человеческий вопрос самому себе. С одной стороны, в этом вопросе уже дана вся история, с другой — соединившись с потерей чувства действительности, вкуса к ней, этот порыв есть психоз, т.е. социализм от Фурье до Маркса. И все-таки решающее значение имеет не критика, как у Бердяева, а эта первая, утвердительная сторона вопроса: «Дух человеческий ... есть как бы замысел, а история есть осуществление этого замысла»⁵¹. Пресловутый утилитаризм со своими иллюзорными различиями «эгоистского» и «универсалистского» гедонизма (Г. Сиджвик⁵²) следует принять в качестве эле-

ментарного факта современной жизни, от чего лишь обнаруживается смертельная бесполезность и безосновность подобного решения вопроса — *«Еще никогда радующийся человек не пожелал умереть, как этого слишком часто желал человек наслаждающийся»*⁵³.

В историко-философской концепции Зеньковского Розанов непосредственно предшествует периоду систем, Соловьеву. На наш взгляд, это совершенно автономное следствие вхождения религиозной энергетики в философствование, произведенного решающим образом Соловьевым. Дело, разумеется, не в хронологии — просто Розанов есть кульминация соединения писательского и философствующего аспектов нравственного вопрошания. Дело не в поступательности полемических вопросов и систематическом их рассмотрении, но в Сократе и Розанове меньше классики, чем в Шеллинге и Соловьеве, при этом они некоторым образом воплощают классику персонально и в присущих им исторических особенностях жанра.

Розанов, как и Соловьев, далеко не последнее слово русской религиозной философии, хотя Василий Васильевич, фигура больше знаковая, а Владимир Сергеевич — величественная. И они не закрывают, а открывают пространство нравственного оправдания веры и великих систематизаций.

Основательный синтез критического осмысления учения Канта и метафизического восхождения субстанциальных деятелей в духе лейбнизианства мы находим в нравственной теодицее Н.О.Лосского. Следует заметить, что это фундаментальное оправдание метафизики через критику ее исторически переломного момента, критицизма Канта, не свободно от парадоксов, хотя и не столь щедрых и умышленных, как у Бердяева. Систематическая стройность нравственной философии Соловьева выигрывает на фоне других русских религиозных систем своей ясностью. Но не в этом самая сильная сторона и действительный шаг вперед учения Лосского. Мыслитель исходит из такого нравственного основания, которое, будучи развернутым в метафизическую картину бытия, охватывает все экстремальные позиции нравственного критицизма, включая ницшеанскую и марксистскую в качестве частичных принципов. Мы уже заметили, что пристрастная критика подчас самый оптимальный путь к развитию идеи, но в том-то и дело, что у Лосского нравственная полнота и оптимизм религиозной основы сочетаются с удивительной взвешенностью и отчетливостью собственных системных построений, не уничтожающих противные мнения, но адекватно подчиняющих их этой исходной основе. Соловьев идет по пути опустошения формальных принципов и установок Канта, Гегеля, Ницше, социалистов и по кругу возвращается к собственному парадоксу истинного христианства, этой гениальной светоносной ошибке. Лосский, напротив, и в гонителях проясняет исходный нравственный импульс, аспект метафизической радости в приятии Абсолюта. Истина, которую можно только мыслить, бытие, которое уже завершило в себе определен-

ность мышления, веселая встреча бессмысленности мира — все это о-
резки пути, на котором свершается нравственное оправдание метафизи-
ки.

Наибольший прирост позиция мыслителя получает за счет обогащения
философствования гносеологическими принципами *интуитивизма*. На
смену буквальному пониманию единства философии, идущему от Канта,
приходит задача уяснения причин существования разных философий —
интуитивизм предполагает проникновение в их «подсознательную подпоч-
ву»⁵⁴. Знание, постижение вырастает в бытие. Эта же спокойная уверен-
ность мировоззренческого восхождения проявляет себя в интеллектуаль-
ной биографии Достоевского. И в этом деликатном жанре, через реалистич-
ность нелюбви и искренность аргументации, Лосский подводит
читателя к главному итогу: нравственная правда жизни — всегда ее заклю-
чительная часть, финальное посюстороннее преображение личности. Это
не истина как таковая, это относительная уместность, до которой надлежит
подняться мыслящему и деятельному православному христианину.

Соотношение морали и метафизики — вопрос, выходящий из пределов
методологии в сферу теодицеи: «Практическому разуму принадлежит пер-
венство над теоретическим, и в этом первенстве заключается залог конеч-
ной победы добра над злом»⁵⁵. Свобода человека от всех аспектов мира
приобретает статус необходимой востребованности преображения, смер-
ти в качестве смысловой точки, освобождающей нас от бремени тела и
характера. Универсальная эмпирическая данность, фюзис — воплощены в
характере как совокупности отвлеченных стойких свойств. Но свобода че-
ловека от собственного характера должна быть постигнута и пережита уже
посюсторонним образом. Свобода человека сверхэтична. «Сознание дол-
жного, как и все остальные элементы мира, не есть мотив, необходимо
определяющий поведение человека»⁵⁶. Только абсолютная ценность, по-
стигнутая непосредственно интуитивно, способна стать нормой свобод-
ного поведения.

Общение с Богом означает признание нравственного зла в качестве пер-
вичного, а также принятие абсолютной личной ответственности за соб-
ственную ситуацию в мире. *Теизм* есть единственное логически состоя-
тельное учение, не порождающее иллюзий по поводу единения Бога и мира:
«Если Бог есть сверхсистемное начало и система мира сотворена им путем
абсолютного творческого акта, то существует резкая *бытийственная* грань
между Богом и миром»⁵⁷. Зло активно, это абсолютная эмпирическая дан-
ность мира, где субстанциальные деятели сами положили определенность
своему характеру, а не были буквально сотворены таковыми. Но метафи-
зическое зло не существует, это всего лишь физический предел, естествен-
ное наказание, которое одновременно несет в себе исцеление. Основное
нравственное зло, вырастающее из себялюбия и эгоизма — это активная
ненависть. Разумный эгоизм выражает свирепое неприятие нравственно-

го зла, а с этим и абсолютной свободы человека. «Сказать, что ненависть есть просто неполнота любви, — это такое же искажение истины, как утверждение, что зубная боль есть только недовершенное удовольствие.»⁵⁸ Никакие изменения общественного строя не могут устранить личностной причины зла. Состояние падения приводит к разрушению личности, человек ведет практически бессознательный образ жизни. Вместе с тем подсознательное, первичное интуитивное отношение (всегда предполагающее сознание = под-сознание) дает нам наиболее полное свидетельство будущего исцеления! «У каждого существа есть подсознательная связь с идеалом его личности, т.е. с будущим полным осуществлением его индивидуальности в Царстве Божием»⁵⁹. Смерть не разрушает индивидуальности, свободное начало «Я», устремленное к самосовершенствованию, а значит, не есть абсолютное зло, а лишь условие свободы. Индивидуальное бессмертие не требует логических доказательств, но немислимо вне целеустремленного постижения себя в мире.

Нравы — средняя область культуры, западные общественные нравы — «это строгая выработанность жизни»⁶⁰. Русский человек всегда норовит показать сверхкачественную творческую силу, ничто не связывает его предметно с тем, чтобы не вспыхнуть огнем веры, не заняться им полностью, не оказаться выше своего эмпирического характера. Нрав становится метафизическим отрицанием характера. По словам Достоевского, «при полном реализме найти в человеке человека, это русская черта по преимуществу»⁶¹. Носителем нравственного начала в России остается простой народ, в силу непосредственности жизненного постижения, явленной непредсказуемости порывов, не укладывающихся в механически устроенную социальную систему. Фактически основные выводы Лосского, связанные с его прочтением миропонимания Достоевского, наполняют жизнь, придают направление и смысл кантовской формуле о том, что «Россия еще не то, что нужно для определенного понятия о природных задатках, готовых к развитию»⁶². Государство, не учитывающее нравственные основы жизни народа, получает в ответ на свои реформы активное нравственное зло и падение национальностей до уровня населения, популяции.

«Идеал-реализм» Лосского, по справедливому замечанию Зеньковского, включал в себя «слишком разнородные идеи, хотя и связанные очень искусно, но имеющие разные корни и остающиеся разнородными»⁶³, собственно, с этого мы и начинали характеристику учения. И все-таки вопрос относительно того, удался ли Лосскому органический синтез, это вопрос точки зрения, предметной основы, с которой мы рассматриваем систему. Так вот, фантастические картины Творения и многое другое обоснованы в нравственном переосмыслении теодицеи, а не являются самоцельными космологическими построениями. Об этом упоминает и Зеньковский, но опять остается в рамках взвешенного подхода, разделяющего каждое учение на инвариантные разделы.

Чрезвычайно богаты разнообразием метафизико-гносеологических построений концепции всеединства, существенно углубляющие идею нравственного философствования, а также вбирающие в себя умонастроения XX в. В особенности это ощущается в учении С.Л.Франка, синтезирующего темы *всеединства и общения*. Жизнь абсолютно бессмысленна, если не смотреть на нее с высшей точки зрения. Именно абсолютная бессмысленность и невозможность оправдания «низа» перед Абсолютом, ведет нас к приятию и пониманию другой личности — антифейербаховское понимание заповеди любви. Близкий к Франку по метафизическим принципам Е.Н.Трубецкой развивает тему «со-знания». Можно сказать, что именно в сознании как пути к всезнанию (Абсолюту) и пролагается путь от «Я» к «Мы».

Несомненная абсолютность страданий и телесных мук здесь и сейчас — это непосредственная данность Христа. Антишопенгауэровский пафос Франка не прихоть, а развитие установки на обоснование ясных и отчетливых знаний, представлений и адекватных образов, ведущих чувственные свидетельства жизни к ее смыслу. Страдальческая очерченность телесного мира, неотвратимость его тления не должны нас звать к угасанию нирваны и пессимизму бессмыслицы. Мужество сознания должно пройти через искушение бессмыслицы, которая неодолима физически, но составляет негативное условие духовного преображения. Противостояние бессмыслицы и Абсолюта образует пространство нравственного роста сознания, пути личностного отрицания одиночества.

Социальные перевороты и войны в России имеют лишь один благой аспект — они обнажили «перед нами жизнь *какона есть на самом деле*»⁶⁴. Мечтательность русских людей, это непосредственное желание видеть смысл жизни исключительно в будущем, фактически предавая саму его возможность в настоящем, выходить из себя, перепрыгивая через посредственность, — «это духовное состояние и есть ведь последний корень той нравственной болезни, которую мы называем *революционностью* и которая загубила русскую жизнь»⁶⁵. Перед нами неотвратимо встает задача самообнаружения, самоосмысления, эта задача физически неизбежна и ее основа нравственна. Отшатнувшись от социального, всемирного и индивидуального страдания, зла и сокрушения жизни, мы не имеем другого пути, как нравственное возвращение бытия. Необходимо обнаружить «действие Бога в человеческой душе»⁶⁶. Поиски смысла жизни есть первая реальность искомого. Основа, впервые вопрошающая эту реальность, — нравственная оценка страдания, оправдывающая построение метафизической картины страдания. Высшая точка зрения пронизывает мир до самых глубин, проникая и внутрь человека, в его сокровенную нетелесность. Весь мир есть устремление моего нрава к общению с Тобой, с Богом и никаких «оно». Оправдание веры обуславливает осмысление жизни, но

это оправдание невозможно без нравственной вменяемости, разочаровывающей революционных романтиков.

Итак, *признание бессмыслицы физической жизни* самой по себе — вот окончательное слово русской нравственной философии (сказанное С.Л.Франком), преодолевающей нравственный критицизм западной мысли и с необходимостью переходящей к преобразению религиозного начала в философствовании. Нравы получают смысл от сознания, сознание, в свою очередь, должно рассматриваться как функция веры. Но, вступая в этот круг с целью его метафизической реконструкции, мы обнаруживаем, что большинство объяснений, сознательных определений связаны с переходом от абстрактных категорий к чувственным, нравственно значимым представлениям, в которых мышление с удивлением обнаруживает уже заложенную в нем самом искру веры. По словам Аристотеля, философия начинается с удивления, русская религиозная философия начинается с нравственного доверия.

Метафизическое всеединство Франка не может мыслиться, это функция второго порядка по отношению к понятиям, но корень его непосредственного усмотрения дан в нраве, задающем тему осмысленности личного стремления. Оптимизм человеческого духа не позволяет видеть в объяснении одностороннюю критику, но всегда — оправдание. Достаточно осознать дурную бесконечность мира, но нет никакой необходимости углубления в эту бездну зла. Не зло, но вера требует оправдания. Зло — порог, отделяющий Бога от мира. Это считает фундаментальным недостатком учения Франка Зеньковский, оценивающий книги мыслителя как образцовые книги по русской философии. «Система Франка... есть высшее достижение, высшая точка развития русской философии вообще, — но ей не хватает как раз той ясности в различениях Абсолюта и мира, которая нужна для системы основных понятий»⁶⁷. Но можно ли считать, что это всего лишь необоснованность монизма, устраивающего всеединство на началах, положенных Н.Кузанским, Шеллингом и другими склонными к пантеизму западными мыслителями? Мы полагаем, что в мистическом моральном учении Франка, основывающемся на ясных и отчетливых нравственных представлениях о метафизической потребности человека, обнаруживает себя парадокс истинного христианства Соловьева, вне влияния которого нравственную основу русской религиозной философии рассматривать невозможно. Франк не исчерпывает системной идеи всеединства, поскольку выражает великий принцип нравственной содержательности мысли, заповедь веры, логически превосходящую моральные императивы как отвлеченные особенности жизни. Вера не только имманентна, но и конкретно явлена, при условии нравственного доверия — этой всеединой купели общечеловеческого умозрения.

Один из немногих русских мыслителей, переживших советский режим в России, А.Ф.Лосев также открывает новый поворот в теме нравственного

обоснования философии — переходит к более широкому историко-философскому контексту. Но корни и ветви его учения здесь, в нравственном повороте классики к человеку, в его реализме характеров и в религиозном преображении философствования. Влияние Соловьева, феноменологии и диалектика, переосмысление историко-культурных типов средневековья настойчиво вели учение мифа к самому непосредственному преодолению мироощущения советской реальности. *Метафизический миф* не отменяет предшествующие ему методологические принципы и учения, но вбирает их в себя в качестве безусловно конечных, указующих друг на друга и дополняющих друг друга, воспроизводимых адекватно лишь в цельной ограниченности самого мифа. Нравы измеряются Эросом, который выражает гибельность земных начинаний самих по себе. Интимная непосредственность нрава — это внутренняя содержательность всякого знания и опыта в их мифической цельности.

Нравы вполне мифологичны — именно в этом пункте диалектика и эротика Платона совершили свое падение в рабство тоталитарной утопии. Величие платонизма в том, что при этом удерживается художественный образ, отражение нравов в классическом мифе. Классический миф есть метафизически преобразованный эпос, где культурный герой необратимо наделяется качеством умозрения. Это окончательная инстанция перед верой, логосом, православной философией имени. Извлечение этого спасительного содержания из замкнутого алгоритма мифа достигается за счет «перестановки» отображений в триаде «миф — нравы — метафизика (платонизм)». Последовательное сопоставление мифологемы нравов с метафизикой позволяет ей преодолеть платонизм в себе, точнее, платонизм оказывается, тем самым, не только преодолением великих поражений Платона, но и гениальных неудач философской и культурной традиции Европы. Эллинизм, замешанный на русском восприятии нравственной действительности, позволяет на это надеяться, поскольку в нем присутствует совершенно иная диспозиция мысли по отношению к мифу — личностный миф.

Лосев вполне завершает цикл преодоления просветительского клише «средневековья» в русской философии: упадок средневекового мирозерцания как прорастание в нем истинного христианства и отпадение языческих элементов (Соловьев) — раннее средневековье как подлинно мистическая, подлинно творческая эпоха, дающая представление о новом измерении жизни человечества, идущем на смену индустриальной схоластике (Бердяев) — средневековые типы Востока, Запада, Византизма далеки от своего исчерпания, и мы живем внутри этой социальной драмы (Лосев). Отсюда и происходит практическая значимость тоталитарной утопии платонизма, которая, тем не менее, сама по себе не должна заслонять от нас возможности нравственного преображения, которая заложена практически в каждой черте мифомышления, в качественных ресурсах его неисчер-

паемой «самоперестройки». Миф есть абсолютная необходимость, действительность в ее метафизической конечности. Относительная возможность преобразования этой действительности в новую реальность дана в нравах. Возрастание духом не порывает с нравами, но прорастает ими. Слово связывается через нрав с новой вещью. Метафизика Лосева есть техническое самооправдание веры, если это вообще можно назвать метафизикой, здесь открывается перспектива постижения человека, не имеющая аналогов в традиционной и посттрадиционной антропологии.

Итак, мы подошли к своеобразному предварительному итогу — наследственному результату переосмысления метафизики в русской нравственной философии. Интеллект человека, стремящийся к своей основе, направлен на утверждение новой, сверхчувственной и сверхумозрительной реальности в качестве непосредственного преобразования завершенной действительности жизни, где непосредственность есть прораствание нрава верой.

Другой знаменательной фигурой, по-другому, в том числе и критически по отношению к Лосеву, выразившей этот опосредованный нравами статус метафизики, является И.Д.Левин. Его позицию можно условно обозначить как *интуитивный рационализм*. Это: 1) отождествление философской установки с надеждой, продолжающей знание и веру; 2) самоидентичность умозрительной сферы, в которой размещаются ни при каких условиях несовпадающие трактовки понятий и интеллектуальные диспозиции; 3) коренная, практически почвенническая преданность великой русской литературе как истинному культурному пространству. Все это позволяет видеть в Левине достойного завершителя русской нравственной метафизики в советских условиях.

Достойная Лейбница и Канта интеллектуализация веры строится не на противостоянии эмпиризму, а через его критику, подтверждающую необходимость вне-метафизической аргументации как ее существенного дополнения. В умозрении присутствует конкретность конструктивного начала, абстрактная и мнимо смутная для человека с улицы. Русская литература дает философскую надежду многообразным жизненным позициям, действиям, драмам. Фрагментарность записей Левина, собранных в книги, возвращает нас к Розанову. Его оценки метафизических, нравственных, религиозных мотиваций великих и просто значительных мыслителей и писателей Запада и России невольно оживляют соловьевскую тягу к всеохватному. Нрав писателя Левина антискептичен. Несмотря на краткость и отрывочность, нет и намек на возрожденческую лапидарность в духе Макиавелли или Ницше. Путь русской мысли к нравственному оправданию философии становится непосредственно ошутим, человечески узнаваем, благодаря тому, что пережит практически нашим современником, мыслителем, на уровне повседневности боровшимся с советскими условиями быта. «Полное разделение философии и жизни дает пустую фило-

софию и еще более пустую жизнь; полное их слияние — скучную жизнь и еще более скучную философию. То, что требуется — это автономия каждой и взаимодействие — и то и другое в определенных рамках»⁶⁸.

Русскоязычная подлинность нравственной философии Левина — это его вершина, которую он достиг не систематическими построениями, а путем кратких разрозненных заметок. Слово «русскоязычный» представляется здесь технически точным и корректным, поскольку всех пишущих на русском языке можно разделить на русскоязычных и косноязычных. Нравственная уместность философской надежды находит свой особый путь в русском языке, языке великой литературы и трагической истории. Этот путь свободного нрава к вере представляет общечеловеческий интерес, имеет мировое значение. Одна из перспектив метафизики XXI в. открывается именно в этом интересе.

Судьбы западного и российского философствования вновь сходятся уже в зеркале платонизма и перед тем, как обратиться к этому сюжету, обозначим основные точки «классического» поворота нравственной метафизики к жизненному миру человека.

1. Нравственное философствование в России не совпадает как с метафизикой нравов, так и с религиозной философией, но благодаря системному синтезу Соловьева порождает совершенно особое литературно-философское пространство, насыщенное парадоксом истинного христианства.

2. Неклассически мистическое отрицание секулярных сюжетов западной метафизики подготавливает новое рождение классических вопросов мира и человека в религиозно преображаемой философии.

3. Нравственная философия России не укладывается в предметные рамки классики, но принимает ее сторону в столкновении с неклассическими философскими программами.

4. Парадоксальность абсолютных ценностей в русской философии, устремленной к положительному прояснению человеческой жизни, делает неизбежным переход к личностному мифу.

5. Только интуитивная цельность метафизики сознания, снимающая критicism кантианского разделения, позволяет подойти к адекватной постановке вопроса об окончательных судьбах платонизма в будущей философии, имея в виду общечеловеческую перспективу. Впрочем, это последнее нам еще предстоит рассмотреть.

Заглядывая далее вперед, можно сказать, что метафизика христианства, которую еще предстоит вынести из нравственно обоснованной русской религиозной философии, это образ надежды на новую моральную антропологию, вопрос о которой не сходит с повестки культурного самосознания интеллектуалов на протяжении всего XX в. При этом, на наш взгляд, безусловными инвариантами будущего философского развития так и останутся нравы и нрав, воплощающий метафизическую потребность человека.

§ 2. МИФ И НРАВЫ В ЗЕРКАЛЕ ПЛАТОНИЗМА

Образы переосмысления метафизической традиции в русской нравственной философии позволяют и в западной философии разглядеть такие пути оправдания, которые не угадывались в ней ранее, но были и остаются живой основой целостного умозрения. Метафизика, будучи укорененной в теоретическом прочтении нравов, дает жизнь универсальной связности, общечеловеческой собирательности различных по характерам культур. Задача оправдания становится преодолением платонизма, а с ним и мифологической беспомощности интеллектуализма, недооценивающего или игнорирующего нравы в качестве непосредственного условия философствования.

Политический миф, в его ключевом качестве осуществления коллективных желаний⁶⁹, освобождает индивидов и общество от факта ответственности за нравы. Рационализация нравов (просветительство) ничего, кроме идеологического промывания мозгов, с собой не несет. Критика рационалистской традиции в социальной философии с позиций ее однозначного приравнивания к тоталитаризму (попперианство) заставляет видеть в философствовании лишь путь к разрушению личности. Нравственное оправдание преодолевает этот генетический трагизм традиции, показывая самоцельность метафизики как зеркало понятийно-интеллектуального и образно-умозрительного сознания личности, удерживающего *нрав* в качестве *первичной модели другого сознания*.

Итак, философская традиция образована не только благодаря преемству учений, но и благодаря убедительно-заразительной самооправданности каждого из этих учений, каждого звена традиции. (Говоря словами В.Высоцкого: «Колея эта только моя! Выбирайтесь своей колеей!».) Но прочность самой этой цепи — вновь образованное качество, которому нет объяснения ни в первом, ни в последующих звеньях, взятых в границах их традиционного статуса. Собирательный образ нравственного оправдания философии не предполагает оправдать каждое учение буквально, но служит совершенно другой цели, смысл которой открывается в преобразовании исходных принципов, питающих традицию. Речь не идет о смешении разных жизненных установок и не подразумевает замену умозрения, скажем, откровением. Первый шаг к осмыслению этой новой цели, не имеющей исторических аналогов, — установление диалогического общения философских текстов России и Запада, прерванное и фактически искаженное «контрпропагандой» советского периода.

Говоря о необходимости изучения и возрождения отечественной философии, очевидно, не имеют в виду насаждение конкретных учений и «измов», ибо это противно самому духу русской философской мысли, уникально сочетающей в себе классическое и неклассическое. А это меняет и

тему возрождения в целом: осознать не востребованность отечественной философии в Советской России XX века — значит взглянуть в XXI век.

Чтение работ русских мыслителей убеждает нас в том, что эта философия существенно восполняет пробелы современного нравственного самосознания, которое пытаются кроить по меркам западной культуры, но должно приложить еще много усилий и прожить некоторое время, прежде чем эта философия станет подлинно нашей. Этот интерес бесплоден в рамках сугубо поверхностного патриотизма, который всегда вне философии, открывающей каждой личности свой путь к осуществлению себя в качестве части человечества.

Общение между народами, культурами, социальными силами в лице индивидов превращает современность в нравственную метафору истории, где нравы определяют не только форму, но и содержание личной ответственности. Очевидная неопределенность, расплывчатость обыденного языка нравственных чувств (понимая язык в широком смысле знаковых систем) выражает факт его включенности в практические формы жизни, которые имеют смысл только на основе нашего содержательного недискурсивного знания, навыков общения с этими формами. Философско-теоретический язык всегда зависим от обыденных и публичных понятий властного, политического общения. Ни философия, ни язык повседневности, взятые изолированно друг от друга, сами по себе не дают необходимых и достаточных средств описания нравов. Существует, на наш взгляд, только два «метапроекта», направленные на преодоление этого разрыва: 1) теория интенциональности и теория речевых актов в западной философии; 2) диалектическое мифотворчество и философия имени в русской философии. Мы уже касались отдельных положений этих доктрин, теперь же сопоставим их образы в зеркале платонизма.

Речевой акт и имя только на первый взгляд задают разные методологические координаты, на самом же деле направлены на одно, поскольку артикулируют фактические модели метафизического нрава. Человек — существо с подразумеваемым умозрительным статусом. Речевой акт выявляет интенциональный фон, за которым скрывается нрав, а имя предполагает трактовку непосредственной чувственности, жизненного смысла событий (боль, радость и др.), который немислим без нрава, внутренней склонности. Интенциональный фон Дж.Серль трактует в рамках своей философии сознания как отраженное целое действий, восприятий, намерений, причинений. Можно сказать, что это интуитивная целесообразность поведения, поскольку сознание Серль эпатажно провозглашает биологической функцией организма.

Интенциональность, присущая ментальным состояниям и событиям, выражается в «смещении» мышления в сторону определенных фактов или ситуаций. Вера — всегда во что-то, страх — всегда перед чем-то, желание — всегда чего-то. Но формы ненаправленной психической активности (бес-

покойство, нервозность) не содержат в себе нравственного намерения, но могут его сопровождать и сливаться с ним в сознании. Язык не содержит описания намерения как такового, и оно выражается через описание чувственного многообразия внешнего мира.

Нравственное намерение связывает внутреннюю речь индивида с символами публичной морали. Нравственные намерения также объективны, как и речевые акты. Намеренность речи вытекает из нравственной намеренности, а не наоборот, но объяснить и описать нравственное намерение можно, лишь используя модель лингвистического анализа. Следует учитывать, что нравы в целом лишены мировоззренческой перенасыщенности, присущей языку. Чувства слабо поддаются деконструкции, поскольку невоспроизводимы вне социального контекста. Переживание всегда условно соответствует выражениям, в которых оно сообщается.

Высказывания индивида могут быть неискренними, скрывая намерения, но намерения не могут исключать себя, иначе они не существуют. Удовлетворение намерения связано не с его соответствием языковому выражению, а с достижением требуемого психологического состояния. Намерение содержит в себе условие практической жизни человека. Нравы не только побуждают, но и утверждают социальные типы действий. Анализ языковых свойств намерений неизбежно ведет к признанию их онтологического статуса. Индивид принадлежит нравственным восприятиям, создающим зеркало социальной реальности.

Содержание *нравственных восприятий* эквивалентно предметным особенностям ситуации. Можно наблюдать кражу и не знать, что это кража, но нельзя, зная, что наблюдаемое событие — кража, не знать, что это кража. Восприятие зависит от действительного события и постоянно требует уточнений, а не замены сложившихся навыков поведения. Нравственное восприятие фиксирует пассивную, внешнюю сторону намерения, но при этом первичную и организующую, вытекающую из ситуативности мышления. Восприятия противоположны абстракциям морали. В ситуации выбора восприятия «гальванизируются» в намерениях. Содержание восприятия может быть описано только на языке намерений.

Активная сторона намерения выражается в *нравственном действии* как социальном самоутверждении индивида. Последствия события мы воспринимаем как смысл нравственного действия, имеющего определенность характера относительно стандартов публичной морали. Действие реализует намерение, когда полностью расстается с ним. Признавая негодность обыденного представления о «превращении» нравственного намерения в действие, следует признать отношение причинения, многомерных связей между характером и публичной моралью, действием и восприятием, т.е. активной и пассивной сторонами нравственного намерения.

Причинность — массовый факт повседневности, ее повторяемость обуславливает самоидентификацию нрава. Известно, что низкий уровень жиз-

ни, грамотности способствуют росту преступности и отклоняющегося поведения, но ни в одном конкретном случае мы не можем считать эти общие причины объяснением данного действия. Это образ человека-бездны, внесенный в русскую литературу Достоевским. Обусловленность нравственных намерений отличается от других видов причинных связей. Здесь установление и подтверждение связи между действием и восприятием происходит внутри сознания, на его собственной территории. Загадочная национальная душа — всегда умопостигаемый социальный тип мышления. Оправдание или подтверждение намерения действием не ведет к повторяемости отношения «намерение — действие», но закрепляется в нравственном восприятии, переживание нравственного состояния и его категориальное описание всегда механически рядоположены.

Причинение намерений обусловлено нравами, которые содержат способы символизации конкретных нравственных восприятий. Связь нравов и символов проявляется наглядно в относительно устойчивых способах не-утилитарной мотивации поведения, которая стоит в центре современной западной социологии⁷⁰, но практически не учитывается в философской реконструкции образа современного человека, фактически противопоставляется его мировоззренческой перспективе, которая трактуется все больше как десимволизируемая инаковость социального опыта. Но неустрашимость нравов интуитивно признают все, а они неизбежно, через речевые акты, порождают символизацию мировоззрений. Символы же оказываются отпечатком нравов, находящимся вне интенционального круга.

Сталкиваясь с нравственно значимой ситуацией, человек уже знает о ее общечеловеческом статусе, живет практическими символами философского происхождения. Уточним метафизический контекст символов.

1. Символы задают образец выбора. Внешний мир противостоит человеку в бесконечном чувственном многообразии. Символы сужают восприятие мира, придают ему определенность и направленность, перемещают творение из природы в социум, открывают пространство рефлексивной идентификации нрава.

2. Символический выбор мировоззренчески значим. Интеллектуал всегда критикует массовые символы. Символизм философских категорий — авторитарный вызов массовым символам, их чувственная идиосинкразия.

3. Символы опосредуют властное влияние людей друг на друга. Люди владеют мыслью, но символы владеют людьми.

4. Символы всегда допускают возможность выхода за границы предметной реальности. Без символов социальные чувства обладают лишь случайным существованием.

Целый ряд противоречащих друг другу дистинкций, существующих в теории речевых актов, выражают тем не менее последовательность аналитического нрава в духе Мура. Оставить метафизике ее технические пробле-

мы, пользоваться эмпирическими методами в качестве единственного средства непосредственной проверки гипотез, согласиться с фактом существования мыслящих организмов и их сложных поведенческих функций, если так гласит здравый смысл, получающий повседневные подтверждения в социальном опыте.

У Лосева *допредметная структура имени* пред-находит значимое основание допущения мысли. Чувства онтологизируются, что недопустимо с точки зрения традиционной метафизики, т.е. указывают на нравы как другую метафизическую реальность, которая в отличие от первой дана нам непосредственно. «Говорят, что насморк получается от простуды. Не знаю. Может быть, так. Но что самая простуда получается от плохого настроения, от какой-нибудь неприятности или несчастья — это я испытывал много раз. Обыкновенно, когда начинают прогонять со службы, тут же и простужаешься. Бывает, что одновременно тут же вытянут кошелёк в трамвае или начнет нарывать уколотый палец»⁷¹. Состояние выбора, ее символические результаты — всегда основа нашей жизненной ситуации; сознание «вмещает» в себя другие сознания и речи. «Когда я испытываю колебание и какие-то две мысли борются во мне, — *вовсе не во мне* тут дело. Мое дело тут сводится только к самому *выбору*. Но я никогда не поверю, чтобы борющиеся голоса во мне были *тоже мною же*. Это, несомненно, какие-то *особые существа* самостоятельные и независимые от меня, которые по своей собственной воле вселились в меня и подняли в душе моей спор и шум»⁷².

Встреча энергетических потоков приводит к феноменологии мышления, где «знание мыслит само себя изнутри»⁷³, а переход к предметной структуре уже прямо указывает на предмет в качестве опоры всех судеб имени. Метафизическая кульминация в разбиении диалектического потока приходится на смысл в модусе самостоятельно явленного лика или эйдоса в созерцательно-(феноменолого-) статическом аспекте на: (1) схему, (2) топос, (3) эйдос, (4) символ, (5) миф. Таким образом, великий диалектик демонстрирует, действительно показывает связь абстрагирования и эмпиризма, заявленную в метафизике непосредственности. «Жизнь не нуждается в науке и в диалектике. Жизнь сама порождает из себя науку и диалектику»⁷⁴. Эта рядоположенность с жизнью принимает совершенно механический характер: «Всякая диалектика мертва, как мертва любая математическая формула»⁷⁵. Нельзя видеть во всяком умозрительном построении аналог предшествующей метафизики: «Думают, что раз дается некое отвлеченное построение, то тем самым оно уже и метафизическое. Это — печальный продукт тех эпох, когда живая мысль и простое человеческое восприятие жизни было задавлено абстрактной метафизикой, пытавшейся вместо глаз дать точки зрения, а вместо живописи мира — химию красящих веществ»⁷⁶. Поворот к здравому смыслу.

Таким образом, в нравственном оправдании метафизики в качестве по-

рождения жизненного опыта сходятся философский анализ и диалектическое мифотворчество. Если настаивать на эмпиристски понятой беспредметности энергий жизненного опыта, понимая опыт как случайные последовательности фактов ощущения, то нравственно-чувственная метафизика огражденного платонизма должна быть неизбежно заменена критической физикой спекулятивно прочитанного кантианства («абстрактной метафизикой», по словам Лосева). Представляется, что такое применение философского мышления все же остается опосредованным нравственными интенциями платонизма. Итак, только будучи нравственно преодоленным платонизмом, философия также сможет успешно выполнять функцию физики жизненного мира современного человека, но не наоборот. Действительно серьезным кантианским возражением представляется «нравственно» метафизики с математикой и логикой, конструирующих и созерцающих абстрактные объекты вполне самодостаточно или в синтетических апостериорных суждениях. Но в таком случае неопределяемости чистой метафизики, ограничение метафизики нравов методологическими принципами критики практического разума делает невозможным построение не только прагматической антропологии в качестве достаточно строгой теории, но и исключает непосредственное познание нравственной причиненности поведения — остаются только этические категории, идеализации, отказывающие в праве на жизнь самому чувству жизни. Кантианство — необходимое условие современного отображения платонизма, фактически укорененное в нем, но создающее иллюзию его преодоления.

Нравственное оправдание философии не является завершенным постольку, поскольку метафизический анализ нравов и диалектическое мифотворчество повседневного опыта «не достраиваются» до *моральной антропологии*. Условием этого, как говорилось выше, может быть только преодоление платонизма, порождающего лишь замкнутый цикл, «диалектику» нравственных отображений и копий. Необходимо объяснить окончательную метафизичность платонизма в качестве диалектического эмпиризма, критическое отброшенного в антидиалектической реконструкции скептицизма Кантом. Любопытно, что стремление совместить платонизм с кантианством, по мнению Поппера, было реализовано Гегелем. «Идеальное = Реальное» (Платон) + «Идея = Разум» (Кант) = «Реальное = Разум» (Гегель)⁷⁷. Добавим сюда еще более любопытный параллелизм хода мысли антикоммуниста № 1 и мастера американской прозы XX в. К. Воннегута: «To be is to do» (быть значит делать) — Сократ. «To do is to be» (делать значит быть) — Жан-Поль Сартр. «Do — be — do — be — do» (ду-би-ду-би-ду) — Фрэнк Синатра⁷⁸. Отсюда становится очевидным, что Шопенгауэр несколько «перебирает» на однозначной оценке Гегеля в качестве шарлатана. Ведь Ф. Синатра, да и другие мастера эстрады, не всегда шарлатаны, по сравнению с «серьезными» музыкантами, играющими классическую

музыку на инструментах ручной работы? Просто после этого прорыва эстрады к широкой публике «серьезные» музыканты начинают слушать в быту то же, что и широкие музыкально непросвещенные массы. А философы, состоящие на публичной службе, начинают всерьез верить в обыденную несомненность «диалектики», победившей авторитеты метафизических систем прошлого, как об этом и напечатали в книгах.

Можно дать довольно краткое предварительное определение моральной антропологии: она является философствованием, последовательно и необратимо преодолевающим противопоставленность этики (теории идеализированной морали) жизненному миру человека. А место аргументации ее позитивных принципов можно обозначить как реконструкцию метафизики на коренным образом переосмысленной нравственной основе, предполагающей пересмотр вопроса о соотношении философии и религии, где нравственное оправдание философии составляет первый шаг этого переосмысления.

Особым сюжетом в преодолении платонизма представляется все та же проблематичность диалектического мифотворчества, этого творческого тупика русского платонизма, с его космическими иллюзиями.

Понимание философии, приравнивающее ее, по существу, к мифотворчеству, приводит также к отождествлению философских вопросов с неразрешимыми задачами. Любая «истинная» проблема философии предстает как бесконечное вопрошание мифа, в то время как проблематична подобная апелляция к вечности. Эта «тоска» по мифу просто искажает миф и не замечает подлинной философии мифа. У великого Лосева, в его болезненном восприятии советской действительности, причудливо объединились эти подлинность и искаженность. Нам предстоит еще долго разбираться с его гениальными методологическими мимикриями под марксизм, наряду с его диалектическим восприятием.

Миф важен в качестве инварианта культуры, но именно поэтому метафизический инвариант философии предстает как последовательность осмысленных, конечных вопросов, предположений, символизаций и уточняющих их формулировок — последовательность, узнаваемая в контексте жизненного мира человека, его движения внутри и вне исторической эволюции культуры.

Мифотворчество было и будет присутствовать в философском процессе, но исключительно по предельно общим основаниям, по которым миф ограничивает любую деятельность и ее традицию, не выражая их специфики, смысла конечных задач. Проблематичным представляется тот статус, который фактически пытаются придать бессознательному творческому началу, исключительным образом разворачивающему миф в философском мышлении. Здесь сходятся понятия «диалектической интуиции» и «бессубъектного философствования», платоновско-гегелевская традиция и постмодерн. В любом случае диалектика — предметное основание мифо-

творчества, которое традиция утверждает, а постмодерн подразумевает; то и другое принимает философию как диалектику и мифотворчество одновременно. Вместе с тем критики диалектики фактически солидарны с этим усмотрением, поскольку критикуют философскую традицию академической закрытости мышления за спекулятивный тоталитаризм, противопоставляя ему дух и этос свободной, научной, позитивной открытости. Поппер остается в этом смысле неким знаменателем аналитической философии.

Попытаемся показать безотносительность этого затянувшегося диспута между диалектикой и критикой, закрытостью и открытостью, интуицией и анализом — к вопросу *оснований философии*.

Широкий круг всех принимающих и допускающих философскую традицию в качестве «диалектической логики» видит в философии воплощение стихии мышления, а в смыслах ее языка — тайны творчества. Рационализм воплощает органический авторитаризм прошлого. Эмпиристы не предлагают позитивного философского языка, ограничиваясь анализом и критикой. Итак, языковой статус философии отдается на откуп все той же традиции мифа, связующей нити современного тоталитаризма и утопии первобытного коммунизма. Таким образом, этот последний и есть умоизмерительная постигаемая вещь-в-себе, аффицирующая мифотворческий нрав. Получается, что в основе философии лежит доисторическая подлинность человеческой природы, а диалектика — природное, языческое оправдание человека.

Ответ русской религиозной философии ясно указывает на сверхприродность веры. Внутренняя склонность не может быть выведена из внешних или формальных посясторонних обстоятельств. Единство интенции, вера — вещь малопонятная современнику конца XX в, поскольку его воображение не простирается далее личности как чего-то «чувственно-сверхчувственного». Личность определяет жизненный мир индивидуальности через уникальность диспозиции в рассмотрении прединтерпретированных форм. Подлинная философия проговаривает несовпадение личности с культурой. Значит, нужно либо открыть в мифе личность (путь Лосева) и все свести к мифу, либо совершенно противопоставить мифу и культуре сверхприродность, заложенную в нравственных энергиях (путь Соловьева). Мыслитель не может придумать себе веру (парадоксы Бердяева), но мыслить — значит опираться на вне-природную внутреннюю склонность, что и выражает философская традиция как собрание особых культурных фактов.

Единственная альтернатива языческому нраву метафизики, унаследованному Платоном от Сократа, — метафизика христианства, которая также исходит не из системы, а из этоса. Пускай всяческие исторические аналогии ненаучны, но у Розанова больше признаков «русского Сократа», чем у Канта, — «кенигсбергского Платона» (а то еще придется признать

Гегеля «новым Аристотелем» — что-то, наводящее на мысль о «новых Гоголях и Салтыковых-Щедринных»). Аналогия Кант — Платон предполагает иррационально-эмпирическое отрицание истинного мира, как это показал Ницше. Аналогия Розанов — Сократ утверждает сознательный уход от системы в сочетании с фактическим пребыванием мыслителя на территории метафизики. Первая аналогия отрицает с позиции «независимого» наблюдателя, вторая — подтверждает повседневную ненаблюдаемость метафизического, утвержденную мыслителями в границах здравого смысла, где публицистика — самая «непролазная» метафизика.

Миф и нравы в метафизике христианства предопределяют возможности будущего синтеза анализа и диалектики, подобно тому как этический рационализм Сократа предопределил великий нравственный синтез всех форм платонизма в русской философии. Вместе с тем подобно этическому рационализму метафизика христианства — всегда метафора невозможности, социальной — прежде всего. Прочитывая в истории европейской мысли такие несовместимые версии нравственного оправдания философии, мы понимаем, что платонизм и кантианство указывают на образ непрерывного становления моральной антропологии, являются ее предисторией.

Историческое христианство угадывало в философском знании псевдодогматику, терпело рядом с подлинным мистицизмом веры лишь нравственную задачу. В этом смысле метафизика христианства не содержит ничего, кроме принципов нравственной философии, составляющих основу новозаветного вероучения, все остальное — эклектические дополнения платонизмом. Радикальная критика мифа, а не его присвоение⁷⁹, присвоение нравов, а не насаждение нового социального института с категорическими моральными командами⁸⁰ ясно проводят линию разрыва христианства и платонизма. Социальное мифотворчество и история нравов не становятся проще для умозрения — более того, оправдание личности предполагает вызов публичной жизни, практически увеличивает амплитуду Добра и зла. Посюстороннее сокрушение и нравственно бессмысленное социальное и религиозное разложение — неперемennые фазисы перехода к преображению, предмет рассудочных и нравственных искушений. Перспектива моральной антропологии — светская версия метафизической установки, христианства. Человек, в свете такого светского познания, — уникально-моральное существо, каждая человеческая индивидуальность наделена осмысленным поражением в качестве закономерного итога собственной жизни. Выход из этой бессмысленности внешней жизни — в способности развить нрав, внутреннюю склонность до разрушения собственной индивидуальности, но не посредством ее подавления, а посредством исчерпывающего развития. Таков же принцип отношения к греху: если мы исходим из генетической греховности каждого человека, то это не значит, что стихия преображения (христианская стихия) устремляет нас к греху.

Светская версия этой мудрости побеждающего поражения, воскресающей смерти оправдывает способность жить с неразрешимой проблемой своего собственного нрава исключительно с принципиальным незнанием преобразенного состояния, потусторонней цели, определяющей смысл жизненного поражения.

Заметим еще раз, что религия, христианство, вероучение, платонизм, кантианство, аналитическая философия, русская философия не берутся нами в широком неспециализированном смысле, но только с точки зрения нравственных оснований и их конечной оправданности (как успешной, так и безуспешной). Светская программа моральной антропологии сближает эти версии метафизического языка, освобождает их от экстремизма нрава, т.е. дает модель сознания, оправдывающего нравственные значения жизненного мира человека в качестве собственной основы, а не умозрительного вывода, метафизической контрабанды фрагментарного опыта. Эта модель (перспективу которой мы рассмотрим в заключительной главе) в общем виде представляет собой отраженный платонизм, предопределивший тему мифа и нравов в европейской традиции, это также переход платонизма, с учетом кантианской критики, к метафизике христианства, включая освобождение от излишеств космизма. Метафизика христианства есть не что иное, как радикальная ценностная основа партикулярной светской программы миропостижения, обращенного к человеку. Вместе с тем философская история уже продемонстрировала (в разных версиях, включая гегелевскую), что нравственные значения жизненного мира человека в их чувственно-конкретной данности в европейской культуре уже прагматически «выведены» из христианского вероучения. Именно здесь нас поджидает опасность, о которой ясно и убедительно говорит вся русская философская мысль, а прежде всех — Лосев, преподносящий Западу урок академической отточенности сюжета. «Католицизм извращается в истерию, казуистику, формализм и инквизицию. Православие, развращаясь, дает хулиганство, разбойничество, анархизм и бандитизм. Только в своем извращении и развращении они могут сойтись, в особенности, если их синтезировать при помощи протестантско-возрожденческого иудаизма, который умеет истерию и формализм, неврастению и римское право объединить с разбойничеством, кровавым сладострастием и сатанизмом при помощи холодного и сухого блуда политико-экономических теорий»⁸¹. Здесь описан негатив моральной философской антропологии, антидиалог России и Запада как фундаментальный и свершившийся факт современности.

Глубокий анализ диалога вероучений, очевидно, вывел бы нашу программу в сферу богословия. Вместе с тем метафизика христианства может быть показана в качестве контекста нравственных принципов светского мировоззрения, может рассматриваться параллельно богословию. Более того, только так, на наш взгляд, можно ставить осмысленный вопрос о преодолении платонизма, который в своей сути «живое тело»⁸².

Радикализм новозаветного понимания намерения сводит воедино: 1) внутреннего человека, из которого исходит ситуация; 2) амбивалентные («плотные» и духовные) средства утверждения моральной нормы; 3) необходимость и невозможность буквального исполнения команды. Обращение к вере подлинно лишь в обращении к источнику всякого повседневного человеческого движения. «Вы слышали, что сказано древним: “не прелюбодействуй”. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем»⁸³. Человеческие намерения могут исполниться духа веры, только преодолев и превзойдя всякое человеческое же служение: «Что же скажем? неужели от закона грех? Никак; но я не иначе узнал грех, как посредством закона, ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: “не пожелай”. Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание; ибо без закона грех мертв»⁸⁴. Возможная многонаправленность намерения вытекает не из рассудочной свободы выбора, но из ее связанности с предшествующим страстным импульсом. Осознание внутренней, изначальной природы нрава должно учитывать его двойной статус: рассудочность внешнего логоса встречается сердечностью сокровенного пафоса, эмоциональность наталкивается на восприятия. «Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаясь с законом, что он добр»⁸⁵. Внутренний человек — основа сверхприродного причинения. «Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим»⁸⁶. Отсутствие природной причинности при переходе от намерения к действию не отменяет критерия, различающего ответственность за намеренные и ненамеренные действия. Речь идет о том, что намерение не является оригинальным рождением действия, как всякий грех не является собственным порождением, а следует из грехопадения и рождается плотью. «Но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью; похоть же, зачавши, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть»⁸⁷. Именно публичный статус действия делает его конечным критерием намерения. «Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе. Но скажет кто-нибудь; ты имеешь веру, а я имею дела: покажи мне веру твою без дел твоих, а я покажу тебе веру мою из дел моих»⁸⁸. Намерение несводимо к своему объекту, но в свете свершенного действия утрачивает сокровенную природу и становится событием публичной морали; общепрофанное как общечеловеческое.

«Восприятие — намерение — действие — причинение — изменение восприятия» — такое описание нравственного акта ставит в центр мира индивидуальную неоднозначность мироотношения, ранее наивно истолкованную в платонизме, пропитавшем собою всю европейскую традицию. Нравы — это не просто психическое следствие биологического приспособления человека, не абсолютная профанность социального взаи-

модействия (несводимо к «интеракту»⁸⁹) — это неустойчивое равновесие властно-символических энергий поведения, типичное всегда дает повод партикулярному и неоднозначному, составляющему основу философичности человека в его отнесенности к жизненному миру.

Русский путь философствования «не схватывает» самого себя в понятиях, не бежит от жизни, от мифа, его парадоксальность всегда вне систем. Будучи «периферией» русской литературы, он исходит из самого центра и смысла жизни — преображения человека. Это реалистически и критически понятый платонизм, который «резко противоречит всем протестантски-возрожденским типам «философии понятия», отличаясь от кантианства — объективизмом, от картезианства — интуитивизмом, от гегельянства — апофатикой и мифологизмом, от неокантианства — фигурным морфологизмом, от всех философско-исторических систем — полным отсутствием исторических и социологических интуиций»⁹⁰. Моралистика здесь просто тонет вместе с человеком, в его повседневном замешательстве вокруг священного дара жизни. Переосмысленная моралистика открывает путь человека к жизни, направлена на исцеление болезни «бегства» из жизни.

Прекрасная характеристика воззрений Лосева Зеньковским тем не менее удовлетворяется формальной отнесенностью их основы к последствиям феноменологического метода⁹¹. Преемство Соловьеву и Гегелю не снимает типичности оценки. И хотя отмечается, что «диалектический метод Лосева более сближает его с Платоном, чем с Гегелем, — с тем, однако, своеобразным отличием, что платонизм Лосева осложнен всей той проблематикой, которая выросла из христианской рецепции платонизма»⁹², — значение платонизма Лосева не рассматривается в качестве центрального сюжета его метафизической позиции, которая действительно предшествует у него всякой методологии⁹³. Расплывчатость символизма Лосева неизбежна, поскольку выражает «остановку», насильственную идеологическую паузу на пороге философской реконструкции православия. Чего только стоит анализ «огромной смысловой значимости символа»⁹⁴ на примере герба СССР в работе «Проблема символа и реалистическое искусство».

Несмотря на фактическую связь с феноменологией, сегодня просто поражает современность лосевской философии сознания в сопоставлении с теориями аналитической философии. Рассматривая соотношение символа и знака, Лосев различает тетический, объективирующий, интенциональный, нозматический и нозтический акты. Грамматическая универсальность языка «не зависит» здесь перед квазибихевиоризмом, как у Серля, а четко фиксирует интенциональность в качестве особенного уровня проявлений сознания. «Интенциональный акт требует еще другого акта сознания, который бы полагал в предмете именно то, что он обозначает, будь то весь предмет целиком или будь то какой-нибудь его отдельный момент, заменяющий собой цельную предметность»⁹⁵. «Ненаправленные» психические

состояния (беспокойство, боль, целый ряд аспектов веры и мн. др.) не просто «окружают» интенциональный круг, как в теории речевых актов, но восполняют структуру и содержание интенций в рамках метафизической реконструкции сознания. И в этом — сущностное проявление отраженности платонизма, перспектива его преодоления.

А.Ф.Лосев не только яркий представитель русской философии, но и ключевой посредник в нашем общении с ней, и именно с точки зрения наиболее острых и фундаментальных вопросов самосознания современной российской культуры в ее диалоге с западной.

И еще одно, уже упоминавшееся в связи с реконструкцией социально-нравственных параметров метафизической традиции, платоническое обстоятельство, которое слишком часто представляли «здравомыслящим» отрицанием первичности нрава в философии, а именно: противопоставление знания мнениям. В действительности это отрицание подразумевает неспособность нравов оторваться от мифа, нравы предстают как негодные, но живучие осколки мифа. И в этом же видят негативную правду, невольно открытую постмодернизмом: «Загадка человека не в том, в какую сторону он меняется: в лучшую или худшую, а в том, что он *вообще не меняется*»⁹⁶. Метафизическая укорененность подобного суждения в иррационализме Шопенгауэра уже была показана выше. Так неужели неизбежный схематизм всякого теоретического построения так и обрекает наше восприятие жизни на мифологический пессимизм непреображения? До тех пор, пока метафизика не преодолеет в себе этот языческий трепет перед мифом (а также бессознательным, мистическим и т.д.), она не сможет стать сознанием, соизмеримым с мистической рациональностью христианской веры, раскрывающей род (открытие национальной идеи в иудаизме) и социальное действие (абсолютная умопостигаемость воздаяния в исламе) через нрав как внутреннюю основу сознания.

Эта цельность жизненного мира человека, не отменяющая его сложности, свобода, не впадающая в рабство социальному миру, впервые становится преимущественным предметом метафизического умозрения в русской религиозной философии. Здесь не реабилитация нрава в виде моральной самости стойков и руссоистов, а его открытие миру. Мир человека «перенасыщен» сознаниями, и все предшествующие метафизические картины тривиально не вмещали это обстоятельство. Ясность и отчетливость преобразенного идеала должны прорасти «изнутри», через мышление, не порывающее со своей нравственной почвой.

Великая правда Пoppersа о том, что философии надлежит одолеть миф в себе, так и осталась этически и социально абстрактной; представляется, что именно поворот метафизики к нравственной непосредственности собственных основ, определивший содержательность отечественного философствования, позволяет нам увидеть перспективу моральной программы, коренным образом преодолевающей тоталитарные грехи умозрения.

Перед антропологией, этим исконно нереализованным первичным призыванием философии, открывается сложная неклассическая картина здравого смысла в его тотальности, а не в абстракции буквального метафизического недомыслия эмпиризма. Термин «моральная философская антропология» указывает на рассудочную предварительность построений, опирающихся на классическую метафизическую основу великих нравственных философий прошлого; только на этой основе открывается перспектива преодоления мифа, окончательно утраченная на пути деконструкции. Антропология — всегда посюстороннее знание, но формальная ограниченность опыта и рассудка должны не исключать, а предполагать содержательную преобразуемость intersubъективного мира сознаний, имя которому человек. Только новое, нетипичное, но оправданное сочетание классических и неклассических сюжетов метафизики может избавить философствование XXI в. от мифологизированных нравов тоталитаризма. Философия становится все более предметной, но не растворяется в социальном мышлении, поскольку, будучи особенным познанием в ряду других наук и искусств, она сохраняет свой предмет в себе, не отступаясь ни на миг и от самой элементарной субъективности нрава.

Великая правда Лосева в том, что платонизм, тотальность мифа, интеллектуальное пренебрежение нравами — это еще не все, но это все, что через метафизические отвлеченности мышления пришло в прагматику современной социальной жизни. «У Платона *проклятый* Эрос: философ захотел создать его своими руками, а не благодатью Просвещения и захотел осуществить его в *государстве*, в людях. Эту дерзость мы себе не позволим. Мы знаем, что Царство Божие, при настоящей мировой действительности, только внутри нас»⁹⁷. Философия Лосева, как и русская философия по преимуществу, страдальческая, а отнюдь не легкая, простая и радостная, на фоне темных аристотелических конструкций Запада, но кто мыслит, тот страдает преобразования. «В одиночестве приять Эроса и под его сенью понять и выстрадать всю гнусность бытия, — в этом последнее религиозное оправдание Эроса»⁹⁸.

Русская философия не заменяет и не отменяет западной, вообще другой философии, но она — одна из высоко вознесенных ветвей европейской метафизики, к которой поднимаются токи живого содержания от самых корней, и если ее «засушить» или вовсе отсечь, то дерево в целом будет уродливо и больно. Русская философия не отменила нравов и не оттолкнула их «готической» реконструкции напрочь, но питанием от этого корня расцвела здесь нравственная философия, где богатство содержания прикреплено к мощной четкости метафизических принципов, столь же безупречных, как гладкие побеги философского анализа.

В силу отмеченной выше функциональной зависимости кантианства, метафизического критицизма от платонизма — переосмысление кантовской антропологической программы составляет внутреннее условие

прагматической последовательности вытеснения социального утопизма из философствования. Поскольку избранный нами способ метафизического рассуждения не сводится к дедуктивному выводу, не связан с восприятием философских вопросов как исключительно логических, а является разновидностью недедуктивного обоснования, то и результат исследования не содержится полностью в посылах. На каждом этапе оправдания мы брали определенный философский сюжет, обладающий историческим и социокультурным своеобразием, а значит, требующий и новых по содержанию посылок, аналогий, метафор. При этом эти сюжеты были относительно связаны и сравнимы между собой, что вызывало и перекличку их контекстов. Так, пойдя от моралистики и общего понятия нравственной философии, мы пришли к исторической и содержательной дополнительности Запада и России в нравственном оправдании метафизики и философствования, что само по себе потребовало и перспективного осмысления этих взаимных вопросов и ответов, утверждений, отрицаний и замалчиваний в рамках собственного учения, которое мы схематически обозначили как моральную философскую антропологию.

Но прежде чем перейти к краткому анализу перспектив нравственного пресуществования метафизики на пороге XXI в., еще раз отметим те общие пункты нравственного оправдания философии, которые как бы «размечают» контуры нового поворота темы, который имеет все признаки перерастания в самостоятельное исследование.

1. Нравственность — «передний край» мышления, его чувствительная часть, обращенная к миру. Но и «окаменелость» публичных нравов не должна нас обманывать: нрав как внутреннее — живая основа, корень, из которого, черпая силы, мышление прорастает нравственностью.

2. Секуляризм и теодицея — два отвлеченных начала антропологизма, выросшего из нравственного критицизма метафизики.

3. Тоталитаризм — социально законченный антропологизм. Этическая оценка тоталитаризма — это метафизический экстремизм в социальном зеркале платонизма.

4. Русская философия несет в себе «перераспределение» классических и неклассических сюжетов европейской традиции, религиозная переоценка метафизики и ее секулярного критицизма приводит к цельному образу нравственной философии, из которой неустраним парадокс «сверх-веры».

5. Нравственное оправдание философии неизбежно приводит к моральной антропологии, поскольку без отчетливого схематизма нормативной переоценки метафизики оно останется ясно осознанной, но даже относительно незавершенной необходимостью.

(По поводу последнего пункта можно, вероятно, заподозрить, что нравственная содержательность здесь критически обрубается формальными принципами, а жизненный мир вытесняется абстрактным объектом идеализированной морали. Но это не так. Схема не является целью нашего ис-

следования, но обозначает перспективу, способ усмотрения «прилегающей» к нравственному оправданию метафизики сферы философской антропологии. Говоря о «схематизме» моральной философской антропологии, мы вполне осознаем и подчеркиваем непривычность и нестандартность подобной идеи, прояснить и содержательно развить которую — задача последующего самостоятельного исследования. С самого начала исследования мы восприняли нравственную задачу реконструкции метафизики, а это значит, что наши вопросы не идут дальше конечного контекста нравов и нрава; смысл вообще категория конечного. Именно деконструкция предполагает бесконечность деструктурированного содержания. Кроме того, мораль и нравы образуют относительно замкнутый социокультурный цикл, где одно нельзя абсолютно изолированно рассматривать, игнорируя другое. Восстав против формализма этической традиции, обоснованной в кантовском учении, мы должны также подчеркнуть неизбежный выход его метафизики нравов к прагматической антропологии и философии истории. Получается, что в сравнении с Кантом, мы только по-другому расставили акценты, разделяя с его учением «общеметафизическую» установку, исходящую из классической завершенности нрава, но исходя из совершенно иной феноменологии нравственности, из ее изначально институционального характера. А значит, новая встреча с учением Канта неизбежна и в XXI в.).

ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА

НРАВСТВЕННАЯ ПЕРСПЕКТИВА МЕТАФИЗИКИ НА РУБЕЖЕ XX—XXI ВВ.

Слово «перспектива» происходит от латинского *perspicio* — «ясно вижу», но речь в этой главе пойдет не о пророчествах, а о принципиальных схематических очертаниях образов будущей философии.

Философская картина мира уходит своими корнями в доцивилизированное прошлое человека. Посттоталитарная современность ставит метафизическое сознание перед вызовом массового общества, несущего полисемическое смещение нравов. Вера в смену культурной парадигмы практически не затрагивает интеллектуальные иллюзии относительно причинной обусловленности нравов специализированными формами сознания — антиутопии подразумевают здравый смысл в качестве надежного архаичного критерия либерализма. Уникальность метафизической традиции в том, что она раскрывает нравственную перспективу человечества языком, понятным секуляризованному мышлению, но способным восполнять его «пробелы» религиозными сюжетами. Этологические или нравоведческие проекты — не панацея от нравственных пороков и даже не содержат в себе такой цели¹, но составляют неперемнное условие воспроизводства образования, позволяют в нем увидеть аспект непосредственной нравственной институализации. Философия не нужна каждому члену общества, но необходима человеку, сознательно меняющему свой социальный статус — в особенности, восходящему по ступеням послешкольного образования.

Нравственная перспектива метафизики неизбежна для тех, кто входит в мировоззрения, в философские учения сам, а не вводится туда чьей-то твердой рукой, как в заблуждения. Эта самостоятельность, раз возникнув, становится для человека внутренним условием самоидентификации его личности, приводит к изменениям его публичного поведения и частной жизни. В нашем исследовании эта перспектива опирается на цельное понимание европейского философствования, устанавливающего диалогический контекст России и Запада, а также предполагает моральную переориентацию философской антропологии, без которой нельзя конкретно представить границы обоснованной нравственной реконструкции метафизики, без которой культура человечества утрачивает собственную полноценность.

Любая версия антропологии относительно завершена лишь тогда, когда мыслится в качестве органического завершения метафизической картины мира или, говоря словами Канта: «Все успехи в культуре, которые служат школой для человека, имеют своей целью применить к жизни приобретенные знания и навыки. Но самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, — это *человек*, ибо он для себя своя последняя цель. Следовательно, знание родовых признаков людей как земных существ, одаренных разумом, особенно заслуживает название *мироведения*, несмотря на то, что человек только часть земных созданий»².

Мы еще вернемся к вопросу о границах кантовского антропологизма, а пока обратим внимание на ту великую мысль, что антропология — это модель процесса познания.

И еще одно предварительное обстоятельство. Ни нравственность, ни мораль ни в коем случае здесь не понимаются как нравоучение — взятые, таким образом, в паре с антропологией, они приводят нас к терминологической бессмыслице. Моральная антропология уместна постольку, поскольку она является антропологией философского оправдания, т.е. нормативно значима лишь для лиц, публично вовлеченных в философствование.

§ 1. РОССИЯ И ЗАПАД В ПРОЕКЦИИ НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Не противопоставление начальных условий двух ликов европейского мышления, но единство перспективной цели череды философских начинаний подразумевается названием параграфа. Безусловно, схематизм программы ближайшего будущего не отменяет различия установок, мироощущений и социокультурных траекторий движения мысли, но выводит из этой «разницы потенциалов» в рамках единого целого, где интеллигентизм и интеллигентность вглядываются друг в друга. Было бы напрасно задаваться вопросами судеб России и Запада в универсальном смысле, наша задача более непосредственна, включает в себя конечный и относительно краткий сюжет — разглядеть в этом диалоге отображение предмета нравственной философии. Последняя рассматривалась нами выше в качестве основания и образов оправдания метафизических принципов, но не их тотальной замены. В виде методологически окончательного можно принять лишь формальное деление версий нравственного оправдания философии на «этосы» и «системы». Выбор между ними отсылает нас в область психоанализа или сомнительной метафизики; но с точки зрения историко-философского воспроизведения традиции этос всегда предопределяет трагедию систем, предшествует ей. В основе общеевропейской стилистики нравственного оправдания мышления всегда скрывается индивидуальность, скрывается в авторской пейзажности картин мира, выпирая наружу в крайностях антропологизма и скептицизма.

В эпизодах взаимных оценок мыслителей России и Запада довольно ча-

сто и у довольно глубоких авторов встречаются поверхностные обвинения соответственно в безнравственности-бездуховности и в легковесности. У Бердяева мы читаем: «Кантианство есть порождение отрицательных сторон протестантизма, порвавшего с традицией соборного сознания. Не только протестанты, но и неокатолики, подавленные современностью, стыдятся своей веры и гордятся своим знанием. Религиозная вера вырождается в морализм и в постулаты воли, так как перестают видеть реальность бытия и реальность Божества»³. В свою очередь, Трельч отказывает России в праве на обладание милыми его сердцу европейскими достижениями: диалектикой и историзмом. В России «легковесная философия истории панславянского мессианства. Это мессианство со всеми его великими писателями и фантастическими социальными экспериментами, вероятно — лишь следствие внутреннего противоречия между насильственной европеизацией, проводимой царизмом, и подлинными, пробуждающимися духовными силами русского славянства»⁴.

Для того чтобы понять лишь относительную значимость подобных комментариев, необходимо прежде всего уйти от устаревшей и всегда конъюнктурной оппозиции «коллективизм — индивидуализм». Гениальная критика Поппера была ошибочной потому, что выворачивала наизнанку нравственную уместность тоталитаризма за счет сведения социальной жизни к картине черно-белого мышления. А книга А.А.Ивина просто повторяет общие места из Поппера, схематизируя их еще больше, за счет упрощения оговорок, разводящих как равно независимые оппозиции «индивидуализм — коллективизм» и «альтруизм — эгоизм»⁵.

Различение российского и западного путей в философии — это, скорее, сопоставление двух сложных и неоднозначных пониманий личности, подразумевающих непосредственную живую связь содержания и формы нрава, нравов в качестве оснований публично значимого поведения. При этом народный характер, карнавальная стихия, национализм — всегда останутся в сфере мифотворчества. Это буйство жизни, предшествующее рассудку, и есть собственно миф. Нрав, предопределяющий метафизическую данность жизни, сугубо неуниверсален, формально субъективен — «нет объекта без субъекта»⁶. Сознание, пережитое в чувстве, — совершенно особый класс представлений, гибко ориентирующих спекулятивные, теоретические интенции.

Диалог, не подавленный мифом и житейскими тягостями, позволяет не разрушать жизнь в ее цельных образах рассудочно препарированным мифом, не уходить в бессубъектность постмодерна — такой диалог лишь схема сопоставления озвученных умозрений. Но и метафизический нрав — всегда схема жизни, воплощаемая в содержании нравственной философии; метафизический диалог представляет собой схему второго порядка, которая, будучи взятой как функция наличных образов нравственной философии, приводит нас к светской парадигме оправдания жизни. Эта пара-

дигма также воспроизводит метафизическое содержание непосредственного жизненного опыта веры. Метафизика открывает перспективу оправдания человека в мире, бесповоротно принявшем безбожный образ жизни и идущем к своему закономерному крушению. Итак, диалогичность нравственной философии отображает в своем предмете нормативные условия спасения личности современного человека.

Неочевидность такого поворота метафизики кажется принципиальной, если принять за абсолютное условие неодолимость противостояния антропологии с теологией и религией, взятыми как неразличимое целое. Преодолеть это иллюзорное противостояние — значит предложить *моральную версию философской антропологии*, основные положения которой мы сформулируем в следующем параграфе, а сейчас обратим внимание на то, что снять и устранить отождествление теологии с религией можно лишь уточнив принципы нравственного диалога метафизики как проекции культурных пространств России и Запада. Многообразие нравственных основ жизненного опыта не отменяет, а предполагает поиск общечеловеческой схемы моральной антропологии, взятой прежде всего через принципы вышеназванного диалога.

1. Нет национальной философии, есть разные языки, дающие возможность проложить путь к самосознанию личности. «Национализм в философии невозможен, как и в науке; но возможен преимущественный интерес к различным традициям мысли у различных наций»⁷. Б.П.Вышеславцев прекрасно выразил эту мысль применительно к русской философии, сказав, что таковой нет, но есть русский способ (т.е. путь, метод) решения философских проблем. О.Шпенглер, ставя совершенно другие цели (его предмет — морфология мировой истории, а не нравственная философия) и исходя из совершенно другой методологической позиции, проговаривает ту же самую мысль: «Феномен других культур говорит на другом языке. Для других людей существуют другие истины. Для мыслителя имеют силу все они или ни одна из них»⁸. В свою очередь, мыслящая личность выражает экстремальные качества человека; философия умозрительно преобразует нрав.

2. Нет философии вообще, есть разные пути к вероятной перспективе нравственного выживания личности, на которых личность зачастую гибнет и почти всегда подвергается частичному разрушению. Практическое искусство, собирательные принципы исцеления личности можно охватить лишь схематически, упрощая и огрубляя (в общенаучном смысле), но полученный образ — всегда перспектива единения, способ мышления метафизических вопросов, а не философия вообще.

3. Нет антропологии в качестве самостоятельной предметной сферы исследования, есть характерный способ переоценки ранее созданных предметных программ — для философии это прежде всего метафизика, ближайшее к человеку методологическое основание его прагматически адекватного постижения.

4. Нет морали вообще, предполагающей в личности лишь своего «агента», и именно это последнее по очередности, но исходное по значимости для нашего исследования обстоятельство позволяет говорить о моральной философской антропологии как восстановлении метафизического статуса личности, содержательно отброшенной в постклассическом и неклассическом философствовании, но удержанной в ней в качестве методологически пустой формы.

Кантовская антропология как будто подтверждает слова Рассела о том, что Юм так и не пробудил великого критика от метафизического сна⁹, но мы несколько по-другому истолковываем свое впечатление от завершающего раздела системы критической философии. Здесь происходит возврат метафизической критики к своему основополагающему нраву, анализ умопостигаемых форм сменяется чувственно адекватным самовыражением. Вообще, антропология, действительно оправдывая свой аспект, вынесенный в название, завершает прагматический круг кантовского философствования. В самом обосновании и применении метафизики нравов в системе Канта заложено глубокое противоречие. В «Основах метафизики нравственности», предшествовавшей «Критике практического разума», «Метафизике нравов в двух частях», «Антропологии с прагматической точки зрения», обозначен путь анализа, переходящего в синтез: 1) «от обыденного нравственного познания из разума к философскому»¹⁰; 2) «от популярной моральной философии к метафизике нравственности»¹¹; 3) «от метафизики нравственности к критике чистого практического разума»¹², но все заканчивается формулой категорического императива, который и оказывается метафизической границей практического разума. Таким образом, Кант ассимилировал мораль к метафизике, во всех же других разделах учения, связанных с этическим познанием, происходит диссимилиация исходной критической формулы. Можно согласиться со слегка смягченной версией расселовской оценки: мышление Канта не то чтобы не покидало точки умозрения, в которой его застигла философия Юма, но оно периодически возвращалось к этой точке, поскольку руководствовалось необходимостью нравственного постижения человека.

Именно заканчивая свое сочинение, посвященное антропологии, Кант проговаривает свою исходную жизненную установку и непосредственно связывает ее с окончательным идеалом жизни: «...изображать человеческий род не как злой, а как род разумных существ, стремящийся подняться от зла к добру и постоянно двигаться вперед, преодолевая различные препятствия; при этом воля его в общем добра, но исполнение этой воли затрудняется тем, что достижения цели можно ожидать не от свободного соглашения граждан земли внутри (нашего) рода и для него как системы, объединенной космополитически»¹³. И это при том, что превращение склонности к иллюзии в страсть, это «внутреннее практическое заблуждение — принимать субъективное в побудительной причине за нечто объектив-

ное»¹⁴, — всегда заканчивается, в соответствии с кантовской антропологией, суевием.

Кант показывает, каким образом антропология, ограниченная прагматической целью и подразумевающая формальную этику, освобождается от морали, но соединяет метафизическую интенцию и реальные нравы с иллюзией космополитизма. Это также можно назвать секулярным прототипом истинного христианства Соловьева. Разные метафизические версии нравов указывают на одну и ту же форму, которую каждый мыслитель наполняет своим образным содержанием. Естественно, что позиция Соловьева воспринимается нами как более близкая, но это только подчеркивает, что диалог России и Запада в сфере нравственной философии — это всегда личностное преодоление уже состоявшейся драмы непонимания и содержательное наполнение пустой формы общечеловеческого единения. Именно эта форма очерчивает границы моральной аргументации метафизического сознания. (Кроме того, урок Канта требует более детального анализа, но это уже относится к проработке частных принципов антропологии, выходящей за рамки нашего исследования и определяющей его самостоятельное продолжение).

Вопрос о содержании и форме нрава, взятый в контексте метафизического диалога России и Запада, не имеет аналогов в истории философии и непосредственно требует современных философских построений, способных объяснить все или почти все фактические жизненные установки мышления, прозвучавшие в этом диалоге, в рамках относительно непротиворечивой антропологической программы. Таким образом, вопрос о содержании и форме метафизического нрава в контексте нравственно-философских влияний России и Запада, это также «метафилософский» или «методолого-историко-философский» вопрос, определяющий мировоззренческий статус будущей моральной философской антропологии. Здесь особенно актуальна мысль Зеньковского, усмотревшего своеобразие русской философии в осмыслении западного секуляризма на совершенно иной религиозной и нравственной почве. Представляется, что, оценив главные компоненты светских метафизических последствий канонического права и живоецерковности, соответствующих разным образам веры, мы сможем передать неоднозначные действительные связи содержания и формы нрава через относительно адекватный набор метафор.

Сухая ветвь канонической команды дает возможность и условия жизни для прорастающего на более низком уровне светского нрава, питающего самодостаточность метафизической аргументации. Постоянно обновляющаяся, расцветающая и облетающая ветвь живоецерковности вообще не дает повода к метафизической потребности, которая, прорастая в более диких и непосредственных условиях, пробиваясь, сплетается с органическим опытом веры, но сам этот опыт позволяет им взаимно различаться и не перемешиваться в совершенно эклектические ереси, чаще возникаю-

щие подальше от философии и церкви. Таковы две ипостаси европейской метафизики с точки зрения их обусловленности развитием двух образов христианской веры. Отношения, возникающие между верой и умозрением, порождают и различные прочтения метафизики христианства, которые, тем не менее, указывают на единую проекцию моральной антропологии.

Национализм, это генетически европейское и индустриальное событие человеческой истории, преодолим только с изживанием этих предпосылок. Европеизм и индустриализм, кажется, уже объявили уходящей натурой, но, как убедительно показал Ф.Бродель¹⁵, уход этот будет для человечества растянут во времени. Поэтому, говоря о моральной антропологии, мы имеем в виду то, чего нет и еще относительно долго не будет, — человечество слишком зависит от своего прошлого. Но философия, метафизика давно подошла к черте внутреннего нравственного преобразования: в этом факт переоценки философской традиции в XIX—XX вв. Это сиятельное отсутствие единых, по сути тоталитарных, программ и стандартов в метафизике, вышедшей из классического состояния, вовсе не перечеркивает рациональности усилий, направленных на постижение нравственной функции философии, более того, требует этих усилий в качестве философского самопрогноза.

Преодоление антропологического греха, в лице А.Гелена тесно увязанного с фашистской критикой гуманности, также приводит к вопросу о несобытийности нравственного философствования — где оно было во время череды войн XX в? Ответ: оно принадлежало будущему, иначе нет и современности никакого оправдания. Моральное сознание и его этические реконструкции давно топчутся вокруг человеческой образности, простых человеческих чувств, так и не достигающих идеализированных формальных критериев чистого практического разума. Крушение дисциплины внутреннего долга и его замещение содержательной правдой — также дело будущего, и вне этого дела нет оправдания развитию цивилизации и культурным традициям, прорастающим философией.

Художественная литература XIX в уже сыграла свою пророческую роль в России — мы все еще не прожили ее сюжеты. Во многом прав М.Хоркхаймер, полагавший, что Гитлер был окончательной расплатой за французское Просвещение в Европе¹⁶. Есть и у философских текстов своя перспектива и своя нравственная ответственность перед грядущим веком. Разумеется, невозможно исчерпывающим образом предопределить пути и всходы метафизики в XXI в., но, обращаясь к нравственному оправданию философии, мы уже не можем уйти от этой сверхзадачи, выполнимой лишь относительно. В постсоветском социокультурном пространстве и времени философия несет бремя специфического долга человеку: предоставить особый путь веры в возможности светского образования и оправдания личности.

В определенных границах, на уровне объектного приложения, моральная антропология неотличима от педагогической — они обе изобличают воспитательное служение. Однако между ними возникает разница метафизических оснований и методологических принципов их прагматического воплощения. Педагогическая антропология — это прагматика интеллектуализма в чистом виде. «Педагогическая антропология возникает как философское течение, претендующее на создание целостного, всестороннего взгляда на воспитание»¹⁷. Моральная антропология — это перспектива социального служения, *образ будущего человека*, отражающий ответственность за грехи метафизики; это критика педагогической антропологии. Судьба современной педагогики предопределяется «технологическими» конверсиями методологической моды, эклектизмом прагматистского свойства. Цель моралистики, возведенной в круг метафизических вопросов, — в поисках и преobraжении нравов, влекущих за собой все человечество и его мыслящих представителей, в частности. Моральная антропология — не объектная схема, но направления потоков нравственных энергий, заставляющих искать и мыслить образ будущих нравов.

Иллюзорность синтеза в кантианстве и аналитическая парадоксальность всеединства отображают единую контекстуальную основу нравственной перспективы европейской философии.

Извечный конец света и оправданность смысла жизни заставляют философию быть прагматичной — мыслить собственное понятие как образ будущих последствий, — оставаясь при этом метафизикой и сугубо светским прочтением веры, не игнорирующим, но принимающим ее укорененность в традиции. Говоря словами Е.Н. Трубецкого: «Человек, который равнодушно относится к одичанию человеческого общества, к нарушению в нем всякого права и правды и к превращению людей в стаю хищных зверей, — тем самым доказывает полное отсутствие любви к ближнему. Не этим холодным и пассивным отношением к человечеству, а деятельным и самоотверженным ему служением человек готовит то последнее, заключительное явление Богочеловечества, которое завершает всемирную историю»¹⁸. Условием этого служения для философии является преодоление в себе языческих образов человека, общностей и обществ и тем самым нравственное оправдание умозрения. И значит, негативные принципы, ограничивающие тоталитарные притязания антропологии (приведенные выше), должны быть непременно дополнены общими позитивными положениями, расширяющими нравственные границы метафизики до их перспективного слияния с моральными притязаниями человечества.

§ 2. МОРАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ГРАНИЦЫ МЕТАФИЗИКИ

Умозрение — всегда раскрытие сверхприродного начала в человеке. Непосредственное усмотрение всегда основано на *определенности нра-*

«а. Метафизика — не мыслящий взор, блуждающий по близям и далям космоса; во взгляде — всегда определенность смысла, характер и настроение данной здесь и сейчас человеческой индивидуальности. Сформулируем основные положения, открывающие путь к моральной философской антропологии.

1. Если вообще дано передавать плоды просвещения другим людям, то нелишне запомнить, что всходы никогда не гарантированы качеством того, что сеялось, — вырастает всегда гибрид, то, о чем никто понятия не имел, и ничей образ не подходит в качестве буквального прототипа. Каждый человек уникален в сверхприродности, непосредственно основанной на его нраве.

2. Культура, как бы ее ни определяли, всегда есть способ выживания человека. Незыблема правда Канта в утверждении о том, что природа реализует свою цель не в индивиде, а в роде¹⁹. Доподлинно, великие умы расчищают дорогу потомкам! Нрав всегда соприкасается с культурой, культура всегда разрушает личность, подчиняя ее собственной невидимой цели. Нрав нецелесообразен, поскольку не отпечатывается целиком в любой рационально-инструментальной типологии нравов, но именно в этом отпадении от цели лежит нежесткость человеческой индивидуальности, этой «кривой тесины»²⁰, стоящей выше общества и государства в сфере практического разума; здесь коренится оправдание сверхприродной задачи. Нрав сокрушает принципы культурного неравенства и только так оправдывает себя.

3. Прогресс философии — всегда перспектива и метафизический образ второго порядка, но это не гиперфилософия, а собирательный схематизм. Нравы, уже заявленные рядом выдающихся мыслителей, не имеют природных и культурных прототипов, они также нелинейны друг другу в своих социокультурных перспективах, в отличие от хронологии биографий и публикаций, в которых каждый из них зависим от второстепенных социальных обстоятельств, но их метафизическое оправдание всегда имеет асоциальную направленность. Метафизический нрав — вне социума.

4. Религиозные пути человечества не всегда были путями веры, религиозные коллизии часто служили непосредственной ее профанацией. Метафизика имеет свой путь, который часто и наивно отождествляли с языческой регрессией к античности, востоку, мифам вообще. Путь мыслителя никогда не пересекается, по своей внутренней архитектонике, с вопросами веры, но непременно совпадает с ней в своей конечной точке. Это всегда более длинный, но необходимый для неисповедимого оправдания человечества путь вне религии.

5. Отказ от метафизического нрава, который криком прорывается в литературе постмодерна, — это фиксация на свершенности философской традиции, существование за счет деконструкции (которая, по словам Дерриды, является всем и ничем) и буйства массовидного нрава, припавшего к

лону культуры. Это презрение дара умозрительного отшельничества (о котором говорил Лосев). Метафизический нрав преодолевает сверхъестественность традиции, превращает историю философии в умозрение здесь и сейчас.

6. Границы метафизики нравственно означиваются — это перспектива неугасимой способности собственного абсурда (норова) прорываться мыслью, это соподчинение уединенности и общения умозрению, при удержании общения в рамках терпимых нравов (абсурдностей), сохраняющих для каждого участника диалогов своебытности. Это абсолютное требование созерцаемой полифонии. Общение подчинено абсурду умозрения.

7. Метафизика — удел абсолютного меньшинства любой общности или группы, включая преподавателей философии. Предельное расширение границ метафизического предполагает переориентацию публичного лика философии на постижение нравов. История философии не переписывается заново (согласно пятому положению), но личностно воспроизводится в практике преподавания как содержательное нравоведение. Нравоведение параллельно истории метафизических категорий.

8. Метафизика нравов занимает такое же положение по отношению к моральной антропологии, как семья по отношению к государству. Мудрое государство сохраняет семью, перспектива моральной антропологии — в подчинении всяких моральных принципов — причастности каждого человека жизненному миру и в распространении этой сопричастности людей на все виды просвещения. Нравственное просвещение подчинено ситуации мелочного труда и терпения, а также энергичного критицизма по отношению к авторитетам традиции, впрочем, сходящихся с современностью в умеренном анархизме публичных целей. Платоновская семья, равная утопическому коммунизму, преодолевается автономией нрава, подтвержденной метафизикой, и гетерономией морального закона, составляющего лишь отпечаток нравственного процесса.

9. Нравственный процесс тесно переплетается с языковым, составляя с ним сущностное целое человеческого самоопределения. Эти два процесса различимы лишь в непосредственности индивидуального мышления, но гомогенны в социокультурном соучастии с ним. Язык, слово — это последняя реальность, которую метафизика никогда не сможет оставить в покое. Метафизическая сущность языка в том, что он есть средство нравственного размышления (которое, на наш взгляд, предшествует тому, что В.Гумбольдт называл претворением мира в языке²¹) — в диапазоне от моралистики до препарированных, этических идеализаций. В словесном подчинении нрава человеку непосредственно дана тайна Творения.

Следует заметить, что негативная риторика, фактически указывающая на метафизическую неизбежность продвижения современного мышления к моральной антропологии, изложена в книге Дж.Агасси «На пути к рациональной философской антропологии». *Автокритицизм рациональ-*

ности, подчиняющий научную картину мира научной фантастике, наглядно демонстрирует вакантность непосредственных определений метафизических принципов человеческого бытия через их внутреннее оправдание. Но еще Платон ошибочно отождествил эту вакантность с публичной моральностью как чем-то антиметафизическим и недостойным истины. Но истина и рациональность не исчезают перед нравом, но оказываются оправданными (1) умозрительно и (2) непосредственно, т.е. одновременно через небытие и повседневность. Метафизическое событие, мысль, схватывающая этапы продвижения к истине, не имеет абсолютной ценности, находится вне ее. Упреки в недостаточной рациональности человека и попытки построить смешение религии и философии были всегда губительны для нравов. Элементарные границы метафизики уже предопределены «территориями» религии и науки — в этом великая правда Б. Рассела. Однако эта «ничейная территория» не дана непосредственно с точки зрения ее внутренних границ. Следовательно, метафизическое самоопределение формулирует и преодолевает схематизм будущего, стремясь к совпадению с истиной и верой в относительно неразличимой удаленности от человека, а также — непосредственность нравственных энергий продвижения к этой окончательности смысла в будущей картине мира.

Мера метафизической безнравственности всегда опосредуется школой, ученичеством, традицией. Сумма безнравственных усилий никогда не складывается в свою противоположность, не дает собирательности нрава. Нравы, понимаемые как мера безнравственности, на самом деле — симптом внутреннего заболевания, бездуховности. Нрав, внутренняя склонность тогда и сводится к органическим отправлениям. Непосредственное столкновение нравов иллюзорно, конфликт — результат опосредованной посредственности умов. Парадокс религиозного вероучения, взятого в аспекте нравственных принципов, в том, что именно опосредование, ведущее в профанной среде к конфликту, становится точкой принятия несправедливых крайностей отдельных нравов, врывающихся в круг общения. Известна притча о том, как спорившие настоятель монастыря и старец были вразумлены простым послушником, который передавал вместо приказов и проклятий просьбы и покаяния. Мирской путь постижения нравов всегда оказывается плаванием в одиночку — будь то аудитория, будь то профессиональные споры людей в какой-либо публичной сфере.

Нравственность не определяет философии, но предопределяет задачу ее самооправдания. Метафизика не определяет нравственности, но формирует понятие и образы нравственного самосознания. Философствование оказывается единым полем, охватывающим личностную соотношенность метафизики, культуры, нравственности, религии. Личностный сюжет оказывается не побочным и не техническим отступлением на пути к наивно понятой истине — цели умозрения. Личность, преодолевшая все извне установленные внутренние барьеры посредством перехода от внутренней

ограниченности к схематизму перспективы, содержательно подчиняющей ситуации повседневной жизни, — таков метафизический инвариант нрава. Его конкретные вариации сводятся к конечному числу типов жизненной установки, но авторские исполнения неисчерпаемы — в этом всегдашняя живость и актуальность историко-философского знания. Все мыслители соприсутствуют — от нас лишь требуется усилие внутреннего перевода, текстуального понимания, которое всегда лишь частично представлено во внешнем переводе — демонстрации случайных соответствий смыслов, привлеченных по поводу внешнего контекста. Следует, однако, заметить, что нравы — это не повод, а метафизический «нерв» человечества, полная утрата или сокрушение которого приводят личность к самоуничтожению, физическому суициду, а не только к метафизической спячке. Если умозрение способно на уровне личности и ее нрава противостоять наркотикам, то метафизическая потребность — одна из возможных физических гарантий выживания человечества.

Все прелести отступают перед чувством любви, все логические ухищрения так или иначе служат нравам. Логика не учит человека логичности мышления и связанной с ним интеллектуальности поведения. Этика (тем более эстетика) не учит человека добродетели и чувству меры (а это и есть вкус — этико-эстетический симбиоз просветительства). Нрав — это судьба, *нравы — кажимость метафизической реконструкции*. Только нравственное оправдание философии позволяет увидеть стройную подчиненность логики, этики, эстетики и других отвлеченных разновидностей умозрения и технических специализаций в производстве метафизических текстов — образу человека, взятому с точки зрения его уникальной перспективы.

Человечество грозит себе гибелью. Миллионы людей прокляты и убиты. Есть ли право на метафизику? Но для того, чтобы хоть подойти к этому вопросу, нужно поставить вопрос об оправдании и преобразении нравов, их освобождении от логически ошибочного атрибута безнравственности. Социологически и исторически нравы всегда безнравственны, не надо освобождать человека от социологии и истории, наоборот, надо освободить философию от всех признаков партийности, а значит, от социологии и истории. Право на метафизику можно выразить в следующих позициях:

1. История философии — исконная переориентация метафизики (или разве можно не заметить, что в метафизике есть нрав?).

2. Метафизика — не конкретная специальность, а симбиоз и конкуренция различных форм нрава. Одна из плодотворных иллюзий гражданского бессмертия.

3. Преодоление колонизации жизненного мира человека в европейской рациональности (включая постмодерн) не означает превращения русской нравственной философии в один из ее сюжетов, но для России право на метафизику превращается в поиск общечеловеческой перспективы, начинающейся с диалогического прочтения западной традиции.

4. Стоит ли ссылаться на «непонятность» философского умозрения, когда агрессор не требует самооправдания?

5. Вряд ли можно оправдать всю философию, но мы обязаны понять ее способность к оправданию человека, ибо нравственное оправдание — необходимое условие не только уникальности умозрения, но и достаточное условие перспективы человечества.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Если мы вполне прониклись фразой из заключения «Критики практического разума» о звездном небе над головой и нравственном законе внутри нас¹, то и должны принять как здравомыслящее кантовское понимание образа метафизики и ее деление на метафизику природы и метафизику нравов. Антропология опосредует эти равно удаленные от человека горизонты созерцания. Мы исходим из того, что построение антропологической программы в любом случае начинается с переосмысления, критики, присвоения и переориентации нравов. Антропология не может быть основанием метафизики, нравственно оправданная метафизика — необходимая предпосылка философской антропологии.

Моральная философская антропология преодолевает неукорененность образа человека в других версиях антропологии, оправдывает перспективу разрыва философии с нравами как условие их преображения.

И, наконец, последнее: нравственное оправдание — единственный путь философии к человеку, и этого довольно для осознания его в качестве независимой и неустранимой аксиомы культуры. Метафизические традиции и диалог составляют нравственное отличие человека от других существ. Именно это соображение общего плана собирает воедино частные сюжеты философствования России и Запада в XIX—XX вв., позволяет нам непосредственно помыслить тот способ, которым мироведение прошлого переходит в будущую антропологию. Моральность превращается из формы в содержание нравственности лишь через нрав, преодолевший нравоцентризм умозрения, т.е. через нравственное оправдание метафизики, выросшей из платонизма.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ И ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

¹ Интересно сравнить разные словарные определения близких по корневому значению терминов «морализирование», «морализм», «моральные науки», каждое из них выявляет тот или иной аспект интуитивного образа морализма (разве что «моралистика» понимается проще, как литературное воплощение морализма). «Морализирование — оценка тех или иных общественных явлений, основанная не на анализе объективных закономерностей развития действительности, а на абстрактных идеалах и пожеланиях.» (*Словарь по этике* / Под ред. А.А. Гусейнова и И.С. Кона. М., 1989, С. 184) «Морализм — доктрина, или практическая позиция, стремящаяся сделать мораль абсолютно самодостаточной и руководящей по отношению ко всему остальному; (в философии)

1) доктрина, в соответствии с которой мораль не зависит от метафизики, которая, напротив, зависит от нее (морализм кантианцев); 2) не принимающая убеждения св. Августина, для которого моральное действие может обладать лишь подчиненной ценностью, 3) не ищущая ничего, кроме личного достоинства и соответствующего морального совершенства; (в теологии) религиозные обязанности, исчерпывающие всю мораль.» (Foulquie P. Dictionnaire de la langue philosophique, Press universitaire de France, 1982, p.455). «Моральные науки — те ветви исследования, которые занимаются сознанием и поведением, противопоставляемым материи и жизни; т.е. они контрастируют с физическими и естественными науками, часто описываются «как ментальные и моральные науки»; все знания о человеке, помимо его тела и истории.» (*Dictionary of Philosophy and Psychology*, N.Y., 1957. V. 2. P.106).

² В уже цитированном нами французском словаре в статье «метафизика» приводится и такое значение: «Для целого ряда современных философов: исследование смысла реальности и, в первую очередь, человеческой жизни; осознание, с точки зрения человека, реального в его тотальности». (Foulquie P. P. 439).

³ *Переверзев В.Н.* Логистика: справочная книга по логике, М., 1995, С.141.

⁴ Там же.

⁵ *Мораль* // Словарь по этике. С. 186.

⁶ Там же. С. 187.

⁷ *Фреге Г.* Мысль: логическое исследование // *Философия. Логика. Язык*. М., 1987. С. 30—31.

⁸ В этом отношении весьма интересна современная социологическая экспертиза. «Нормы — правила и ожидания, управляющие поведением членов сообщества. Нравы — нормы с высоким уровнем морального значения, нарушение которых обычно встречается энергичной реакцией. Обычаи — нормы, не имеющие большого морального значения, относительно которых допускается большое личностное усмотрение». (Macionis J. Sociology, N.J., 1987. P. 89).

⁹ Само структурирование речевого акта предложено в «классической» работе: *Searle J.* Intentionality. An Essay into Philosophy of Mind. CUP, 1983.

¹⁰ *Розанов В.В.* Где истинный источник «борьбы века»? // *Розанов В.В.* Избр. произв. Т. 1: Религия и культура, М., 1990. С. 161.

ПЕРВАЯ ГЛАВА

¹ Наиболее подходящий, на наш взгляд, перевод оригинального названия «The Spell of Plato».

- ² Именно с констатации этого факта начинается статья, посвященная Платону, в словаре *Lacey A.R. A Dictionary of Philosophy*, L., 1976.
- ³ Платон. Государство // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 297.
- ⁴ Там же. С. 224.
- ⁵ Гегель. Соч. Т. 10. Кн. 2. С. 217.
- ⁶ *Macdonis J.*: «Социальная структура — относительно стабильные образцы социального поведения.» (Op. cit., P. 27).
- ⁷ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 424.
- ⁸ В статье Г.Брэдена «Любовь и слава: карьера Петрарки» есть такое рассуждение: «Лаура женщина никогда совершенно не отделяется от лавры, лавров, венчающих поэтическую славу; для Петрарки желание женщины в Авиньоне возвышается до желания литературного бессмертия.» (In: *Pragmatism's Freud*, L., 1986. P. 141). А Прекрасная Дама А.Блока и неудачный брак поэта с прототипом этого образа?
- ⁹ Достаточно широко известен факт недооценки Ф.Бэконом математики, в связи с этим целый ряд авторов трактует его индукцию как психологию научного открытия, а «ученой проницательностью» называют догадки о математическом описании наблюдаемого явления (в частности: *Growther G.* Francis Bacon. An Intellectual Biography. L., 1960).
- ¹⁰ Кант И. Там же.
- ¹¹ Там же. С. 495.
- ¹² Франк С.Л. Смысл жизни // Смысл жизни. Антология. М., 1994. С. 543.
- ¹³ Там же. С. 527.
- ¹⁴ Перцев А.В. Типы методологий историко-философского исследования. Закат рационализма. Свердловск, С. 81.
- ¹⁵ Там же. С. 84.
- ¹⁶ *Agassi J.* Towards A Rational Philosophical Anthropology. Hague, 1977. P. 25.
- ¹⁷ Яркой критикой «тезиса Вебера» с позиций романтической этики и потребительства является книга *Campbell C.* The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism. L., 1987.
- ¹⁸ Гегель Г. Философия права. М., 1990. С. 374.
- ¹⁹ *Chomsky N.* Reflections on Language. N.Y., 1976. P. 4.
- ²⁰ Куликов В.Б. Педагогическая антропология: истоки, направления, проблемы. Свердловск, 1988. С. 166.
- ²¹ Там же. С. 165.
- ²² Левин И.Д. Соч. Т. 1. М., 1994. С. 49.
- ²³ Дж. Смит и В. Керриган объявляют Рорти лидером «постмодернистского прагматизма» в своей вводной статье к книге «Фрейд прагматизма» — сборника статей, где на первом месте «Фрейд и моральная рефлексия» Р.Рорти (*Pragmatism's Freud*, P.X.).
- ²⁴ Best J.A. The Mainstream of Western Political Thought. N.Y., 1980.
- ²⁵ Кант И. Указ. Соч. С. 489.
- ²⁶ «Конечная цель есть нечто иное, как все предназначение человека, и философия, исследующая эту цель, называется моралью. Ввиду этого преимуществ моральной философии перед всеми остальными видами деятельности разума древние разумели под именем философа одновременно и главным образом моралиста». (Там же. С. 490).
- ²⁷ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 126.
- ²⁸ Его же. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 363.
- ²⁹ Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 127.
- ³⁰ *Chomsky N.* Op. cit. P. 224—225.
- ³¹ Грязнов А.Ф. Аналитическая философия: проблемы и дискуссии последних лет // Вopr. философии. 1997. № 9. С. 82—95.
- ³² «С древнейших времен о человеке говорили как о микрокосме. Я перевернул это положение и показал, что мир — макроантропос, ибо воля и представление исчерпывают сущность мира и человека». (*Шопенгауэр А.* Соч. Т. 2. С. 623).
- ³³ Кант И. Указ. соч. С. 496.
- ³⁴ По мнению Аристотеля, Сократ ошибался, упразднив «внеразумную (alogon) часть души, а вместе с нею и страсть (pathos), и нрав» (*Аристотель*. Соч., Т. 4. С. 297).

- ¹⁵ Об этом убедительно пишет Т.И.Ойзерман в статье «Этикотеология Канта и ее современное значение» (Вопр. философии. 1997. № 3. С. 103—114).
- ¹⁶ «Но нравственный закон в его чистоте и подлинности (что как раз в сфере практического более всего важно) следует искать только в чистой философии, стало быть, она (метафизика) должна быть впереди и без нее не может быть никакой моральной философии. Та философия, которая перемешивает чистые принципы с эмпирическими, не заслуживает даже имени философии (ведь философия тем и отличается от обыденного познания разума, что излагает в обособленной науке то, что обыденное познание разума постигает только вперемешку), еще в меньшей степени — название моральной философии, так как именно этим смешением она вредит даже чистоте самих нравов и поступает против своей собственной цели». (*Кант И.* Основы метафизики нравственности. Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 224—225).
- ¹⁷ Мы видим моральную самость через призму руссоизма — об этом весьма убедительно в исследованиях: *Bernstein J.* Shaftesbury, Rousseau, and Kant. Toronto, 1980; *Solomon R.* Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall of the Self. N.Y., 1990.
- ¹⁸ *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994. С. 261—262.
- ¹⁹ Там же. С. 262.
- ²⁰ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958. С. 42.
- ²¹ «Все войны представляют собой многочисленные попытки (правда, не как цель человека, а как цель природы) создать новые отношения между государствами и посредством разрушения или хотя бы раздробления всех образовать новые объединения, которые, однако, опять-таки в силу внутреннего разлада, либо вследствие внешних распри не могут сохраниться и потому должны претерпевать новые, аналогичные революции, пока наконец отчасти благодаря наилучшей внутренней системе гражданского устройства, отчасти же благодаря общему соглашению между государствами и международному законодательству не будет достигнуто состояние, которое подобно гражданскому обществу сможет, как *автомат*, существовать самостоятельно». (*Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Соч. Т. 6. С. 16).
- ²² *Popper K.* Open Society and Its Enemies. V. 2. P. 109.
- ²³ Ibid. P. 38.
- ²⁴ *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 209.
- ²⁵ Там же. С. 211.
- ²⁶ *Гегель Г.* Философия права. С. 205.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ *Searle J.* Op. cit. P. 18.
- ²⁹ Ibid. P. 79.
- ³⁰ *Ницше Ф.* Соч. Т. 2. С. 291.
- ³¹ «Величественный рационализм методически-этического образа жизни, которым проникнуто всякое религиозное пророчество, низложил это многобожие в пользу «Единого на потребу», «Всякая теология представляет собой интеллектуальную *рационализацию* спасения». (*Вебер М.* Наука как призвание и профессия // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 143. С. 147).
- ³² *Campbell C.* Op. Cit. P. 104.
- ³³ *Карамзин Н.А.* Избр. соч.: В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 574.
- ³⁴ *Campbell C.* Op. cit. P. 27.
- ³⁵ *Трельч Э.* Указ. соч. С. 211.
- ³⁶ Там же. С. 214.
- ³⁷ *Гегель Г.* Философия права. С. 56.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ «Моральность и нравственность, которые обычно считают одинаковыми по их значению, здесь взяты в существенно различных смыслах. Кажется, впрочем, что и представление также проводит между ними различие; Кант пользуется в своем словоупотреблении преимущественно выражением *моральность*, и практические принципы этой философии полностью ограничиваются этим понятием и даже делают невозможной точку зрения *нравственности*, более того, совершенно уничтожают и возмущают ее». (Там же. С. 94); «Как моральность, так и предыдущий момент формального права суть абстракции, истина которых есть *нравственность*». (Там же. С. 95).
- ⁴⁰ *Гегель Г.* Соч. Т. 8. С. 393.

- ⁶¹ Фейербах Л. Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 1. С. 465.
⁶² Там же. С. 461.
⁶³ Лихачев Д. С. Поэзия садов: к семантике садово-парковых стилей; сад как текст. СПб., 1991. С. 19—20.
⁶⁴ Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. 1. С. 329.
⁶⁵ Манн Т. Философия Ницше в свете нашего опыта // Манн Т. Художник и общество. М., 1986. С. 195.
⁶⁶ Манн Т. Указ. соч.; Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1992.

ВТОРАЯ ГЛАВА

- ¹ Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 232.
² «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 4).
³ Шопенгауэр А. Соч. Т. 2. С. 259.
⁴ Там же. Т. 1. С. 397.
⁵ Там же. С. 123.
⁶ Там же. С. 25.
⁷ Там же. С. 77.
⁸ Там же. С. 102.
⁹ Там же. С. 109.
¹⁰ Там же. С. 123.
¹¹ Там же. С. 396.
¹² Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 116.
¹³ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 160.
¹⁴ Ницше Ф. Воля к власти. С. 110.
¹⁵ Там же. С. 113.
¹⁶ Там же. С. 131.
¹⁷ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 215.
¹⁸ Там же.
¹⁹ Там же. С. 216.
²⁰ Там же. С. 217.
²¹ Хотя это положение использовано для характеристики диалектики природы (т.е. объективного мира), фактически оно также выражает отношение материалистической диалектики к гегельянству и к системе Гегеля.
²² Лосев А. Ф. Бытие — имя — космос. М., 1993. С. 880.
²³ Там же.
²⁴ Арендт Х. Хайдеггеру — восемьдесят лет // Вопр. философии. 1998. № 1, С. 129.
²⁵ Шелер М. Указ. соч. С. 12.
²⁶ Там же. С. 13.
²⁷ Russell B. Unpopular Essays. L., 1974.
²⁸ Magee B. Popper. L., 1973. P. 13.
²⁹ Popper K. Unended Quest. Glasgow, 1976.
³⁰ Ibid. P. 36.
³¹ Hook S. Convictions. N.Y., 1990. P. 301.
³² Popper K. Conjectures and Refutations. L., 1972. P. 336.
³³ Popper K. Open Society and Its Enemies. V. 1. P. 5.
³⁴ «Я обычно нахожу то, что они (ученые) хотят сказать, отыскивая наиболее «задокументированные» страницы их книг и вычитывая «недокументированные» предложения на этих же страницах ... индуктивизм, кодекс, поддерживающий архаическую дотошность ментальности». (Agassi J. Op. cit. P. 4—5).
³⁵ Достаточно назвать «Логика и рост научного знания», «Открытое общество и его враги», вышедшие отдельными книгами, а также «Логика социальных наук» и «Ницше-ту историцизма», опубликованные в «Вопросах философии» (1992. № 8—10).
³⁶ Popper K. Open Society and Its Enemies. V. 2. P. 28.
³⁷ Ibid. P. 29.

³⁸ Во всяком случае в социологическом смысле: «Традиция — чувства и верования относительно мира, передаваемые от поколения к поколению». (*Macdonis J. Op. Cit.* P. 119).

³⁹ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. С. 96.

⁴⁰ *Chomsky N. Op. cit.* P. 6.

⁴¹ *Ibid.* P. 23.

⁴² *Agassi J. Op. cit.* P. 28.

⁴³ *Майданский А.Д.* Русские спинозисты // *Вопр. философии.* 1998. № 1. С. 79—88.

⁴⁴ *Chomsky's Revolution in Linguistics.* N.Y., 1977. P. 31.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Technology as a Human Affair.* N.Y., 1990. P. 460—468.

⁴⁸ *Pragmatism's Freud.* P. 1—27.

⁴⁹ *Ibid.* P. 2.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Derrida J. Limited Inc,* CUP, 1980.

⁵² *The Origins of Totalitarianism.* N.Y., 1966.

⁵³ *Agassi J. Op. cit.* P. 321.

⁵⁴ *Ibid.* P. 26.

⁵⁵ *Ibid.* P. 84.

⁵⁶ *Ibid.* P. 264.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 365.

⁵⁸ *Orwell G. Looking Back on the Spanish War // The Pelican Essays of George Orwell.* L., 1994. P. 224.

⁵⁹ Достаточно назвать уже цитированные книги Ж.Дерриды и сборник статей «Технология как человеческое дело» (пп. 47, 51).

⁶⁰ *Deleuze J. Logique du sens.* P., 1969.

⁶¹ См. п. 40 к первой главе.

⁶² *Derrida J. Of Grammatology.* L., 1978.

⁶³ «Ибо слово открывает семантическую сферу, в точности не совпадающую с семантикой, семиотикой и даже с лингвистикой». (*Derrida J. Limited Inc.* P. 1).

⁶⁴ *Derrida J. Of Grammatology.* P. LXXXIX.

⁶⁵ *Ibid.*, p. LXXXX.

⁶⁶ «Философско-практическое», «философско-художественное», «философско-теоретическое» — термины, введенные И.Я.Лойфманом для обозначения нормативных разновидностей философского сознания.

ТРЕТЬЯ ГЛАВА

¹ Способность терпимо относиться к другим вероисповеданиям и даже светским убеждениям охватывается выражением «инославие», где дано корневое, человеческое сходство с православием. Здесь также дана неужорененность Духа по отношению к только внешнему.

² *Соловьев В.С.* Соч. Т. 1. С. 79.

³ Это обстоятельство ярко схвачено В.В.Розановым в «Психологии русского раскола»: «Раскольники начинают спор уже с априорным чувством вражды и насмешки над хотящими их увещевать; они приходят вовсе не за тем, чтобы убедиться, узнать; они не хотят рассуждать — они хотят сами не столько убедить, сколько оскорбить этого «щепотинника», который так хорошо *развивает* свои «доводы» и между тем сам так *не похож* ни на св.Алексея, ни на св.Петра, Иону, других». (*Розанов В.В.* Религия и культура. С. 53). При этом «нужно помнить об оригинальном и огромном движении, которое испытала русская душа в расколе, об этой бездне инициативы, акции, суровой борьбы и поэзии». (Там же. С. 81).

⁴ *Соловьев В.С.* Т. 1. С. 119.

⁵ Его же. Философская публицистика. М., 1989. Т. 1. С. 18.

⁶ Там же. Т. 2. С. 6.

⁷ *Зеньковский В.В.* Т. 2. Ч. 1. С. 27.

⁸ Там же. С. 31.

⁹ «Не христианская доктрина обогащается у него за счет философии, а наоборот, в философию он вносит христианские идеи и ими обогащает и оплодотворяет философскую мысль». (Там же. С. 69).

¹⁰ Там же. С. 19.

¹¹ Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 302.

¹² Там же. С. 305.

¹³ Там же. С. 627.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 633.

¹⁶ Там же. С. 586.

¹⁷ Там же. С. 586—587.

¹⁸ Там же. С. 595.

¹⁹ Там же. С. 603.

²⁰ Там же. С. 625.

²¹ Там же. Т. 1. С. 275.

²² Там же. С. 276.

²³ Там же, С. 282.

²⁴ Там же, С. 295.

²⁵ «Задача воплотить совершенную нравственность в собирательном целом человечества встречается здесь — кроме личных страстей и пороков — с закоренелыми формами зла собирательного, действующего эндемически». (Там же, С. 357).

²⁶ «Народы живут и действуют не во имя себя или своих материальных интересов, а во имя своей идеи, т.е. того, что для них всего важнее и что нужно всему миру, чем могут они послужить ему, — они живут не для себя только, а для всех». (Там же. С. 376); «мнимый патриотизм окажется в противоречии не с чужими, а со своим собственным народом в его лучших стремлениях». (Там же. С. 377).

²⁷ Там же. С. 379.

²⁸ Там же. С. 415.

²⁹ Ницше Ф. Воля к власти. С. 113.

³⁰ Hayek F. The Moral Element in Free Enterprise. In: The Morality of Capitalism. N.Y., 1992. P. 65.

³¹ Кропоткин П.А. Хлеб и воля. М., 1990. С. 30.

³² Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 414.

³³ Соловьев В.С. Соч. Т. 1. С. 547.

³⁴ Там же. С. 563.

³⁵ Там же. С. 577.

³⁶ Там же. С. 578.

³⁷ Там же. Т. 2. С. 6.

³⁸ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 317.

³⁹ Там же. С. 323; «Не успел Л.Фейербах провозгласить религию человечества, как К.Маркс в своем материалистическом социализме довел гуманизм до окончательного отрицания человека, до последнего порабощения человека необходимостью, до обращения человека в орудие материальных производительных сил». (Там же. С. 322).

⁴⁰ Смысл психологической эпохи замкнутого индивидуализма и субъективизма в том, что «земной дух человечества, пошедшего по пути змия, загнипотизировал человека заманчивой идеей прогресса и грядущего в конце прогресса земного рая, и так обольщен был человек, что не заметил безумия своего служения прогрессу и своего подчинения счастливым грядущего рая. Прогресс цветет на кладбище, и вся культура совершенствующегося человечества отравлена трупным ядом. Все цветы жизни — кладбищенские цветы». (Там же. С. 123).

⁴¹ Там же. С. 33.

⁴² Там же. С. 20.

⁴³ «Бердяев всегда учит, наставляет, обличает и зовет, всегда в нем выступает моралист». (Зеньковский В.В. Указ. соч. Т. 2. Ч. 2. С. 62); «По своей духовной установке Бердяев был настоящим романтиком, каковым и оставался до конца жизни». (Там же).

⁴⁴ Там же. С. 81.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Розанов В.В. Религия и культура. С. 348—349.

⁴⁷ Там же. С. 350.

⁴⁸ Там же. С. 350—351.

⁴⁹ Там же. С. 352.

⁵⁰ «Между тем, что именно связывает все социальные системы, единит их в одну цепь развития — это именно *неудержание* в них чего-либо из строя существующего». (Там же. С. 154); «Существенная черта социализма состоит именно в *неудержании* чего-либо из старого, и уже к ней прибавляется как вторичная и менее существенная черта — *мания* яркие образы строя нового. Вот почему не будет ошибкою, если, стараясь определить источник этих порывов, мы будем смотреть на них как на некоторый протекающий в истории *психоз* — без всякого, однако, узкого или порицательного значения этого термина». (Там же).

⁵¹ Розанов В.В. Цель человеческой жизни // Смысл жизни. С. 61.

⁵² Sidgwick H. Utilitarian Morality. In: Moral Rules and Particular Circumstances. N.J., 1970. P. 37—61.

⁵³ Розанов В.В. Указ. соч. С. 63.

⁵⁴ Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 20.

⁵⁵ Там же. С. 470.

⁵⁶ Там же. С. 541.

⁵⁷ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 322.

⁵⁸ Там же. С. 351.

⁵⁹ Там же. С. 367.

⁶⁰ Там же. С. 228.

⁶¹ Цит. по: Там же. С. 227.

⁶² Кант И. Соч. Т. 6. С. 572.

⁶³ Зеньковский В.В. Указ. соч. Т. 2. Ч. 1. С. 207.

⁶⁴ Франк С.Л. Указ. соч. // Смысл жизни. С. 494.

⁶⁵ Там же. С. 496.

⁶⁶ Там же. С. 543.

⁶⁷ Зеньковский В.В. Указ. соч. Т. 2. Ч. 2. С. 178.

⁶⁸ Левин И.Д. Соч. Т. 1. С. 132.

⁶⁹ Кассирер Э. Техника политических мифов // Октябрь. 1993. № 7. С. 157.

⁷⁰ Здесь причудливо сходятся влияния К.Ясперса и Э.Дюркгейма. Так, Д.Мартиндейл в программной статье «Социология интеллектуального творчества» говорит о стереотипизации и тиражировании интеллектуального воображения в основоположении «осевого периода» (*The Mythmakers*. L., 1987), а большинство европейских исследователей в сфере социологии культуры так или иначе опираются на идею сакрализации, понимаемой как «религиоподобие» социального ритуализма (*Durkheimian Sociology: cultural studies*. CUP, 1987).

⁷¹ Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 466.

⁷² Там же. С. 467.

⁷³ Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос. С. 665.

⁷⁴ Там же. С. 623.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Popper K. Open Society and Its Enemies. V. 2. P. 41.

⁷⁸ Yonnegut K. Deadeye Dick. L., 1983. P. 210.

⁷⁹ Прекрасная, не имеющая аналогов в мире двухтомная энциклопедия «Мифы народов мира» (гл. ред. С.А.Токарев. М., 1980) полностью отдала дань советскому мышлению, рассмотрев все основные мировые религии рядоположенно со всяческими народными поверьями.

⁸⁰ В большинстве версий истории христианства и церкви, как западных, так и отечественных, подчеркивается или подразумевается то обстоятельство, что распространение нового мировоззрения в Римской империи шло не через насаждение законов

или их перестройку, а через быт, нравы, женщин. (*Kellett E. A Short History of Religions. L., 1962; Lecky W. The Substance of History of European Morality. N.Y., 1927; Писнов М.Э. История Христианской Церкви. Брюссель, 1964*).

⁸¹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 891—892.

⁸² Там же. С. 902.

⁸³ Матфея 5 : 27—28.

⁸⁴ Римлянам 7 : 7—8.

⁸⁵ Римлянам 7 : 14—16.

⁸⁶ Римлянам 7 : 22.

⁸⁷ Иакова 1 : 14—15.

⁸⁸ Иакова 2 : 17—18.

⁸⁹ Как, в частности, показывает исследование Дж.Тернера, интеракционизм социальных психологов остается в рамках парсоновско-веберовского подхода к поведению, действиям, социальной системе в качестве сугубо внешнего, «вещного» (*Turner J. A Theory of Social Interaction. Stanford, 1988*).

⁹⁰ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 902.

⁹¹ «Лосев является последователем Гуссерля, но восполняет его Гегелем; все своеобразие Лосева определяется применением диалектики к данным феноменологического анализа». (*Зеньковский В.В. Указ. Соч., Т. 2. Ч. 2. С. 137*).

⁹² Там же. С. 142.

⁹³ «Лосев же, добавляя диалектику к феноменологии, делает это потому, что до всякого «строгого» метода он уже метафизик». (Там же. С. 138).

⁹⁴ Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976, С. 29.

⁹⁵ Там же. С. 49.

⁹⁶ Постмодернизм и культура (материалы «круглого стола») // *Вопр. философии. 1993. № 3. С. 16*.

⁹⁷ Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос. С. 59.

⁹⁸ Там же. С. 60.

ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА

¹ Напр., К.Лоренц не только называл агрессию «так называемым злом», но и, находясь под влиянием идей З.Фрейда, фактически отрицал это влияние, умышленно противопоставляя невротической личности человека-охотника (*Agassi J. Op. cit. P. 100—119*).

² Кант И. Соч. Т. 6. С. 351.

³ Бердяев Н.А. Указ. соч., С. 44.

⁴ Трельч Э. Указ. соч., С. 623.

⁵ «История действительно завершается в относительном смысле: с исторической арены сходит коллективизм и на исторически обозримый период история перестает быть ареной противоборств коллективистического и индивидуалистического обществ». (*Ивин А.А. Введение в философию истории. М., 1997. С. 286*)

⁶ «Быть объектом для субъекта и быть нашим представлением — одно и то же. Все наши представления — объекты субъекта. Объекты субъекта — наши представления». (*Шопенгауэр А. Соч. Т. 1. С. 24*).

⁷ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 154.

⁸ Шпенглер О. Закат Европы. М., Т. 1. С. 155.

⁹ Рассел Б. История западной философии. М., 1957.

¹⁰ Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 227.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Кант И. Соч. Т. 6. С. 588.

¹⁴ Там же. С. 522.

¹⁵ Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М., 1986. (По данным социальных историков, большая часть человечества в середине XX в. находилась еще в доиндустриальной эпохе).

¹⁶ Horkheimer M. Critical Theory. N.Y., 1978.

¹⁷ Куликов В.Б. Указ. соч. С. 5.

¹⁸ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Смысл жизни. С. 488.

¹⁹ «Природные задатки человека (как единственного разумного существа на земле), направленные на применение его разума, развиваются не в индивидуе, а в роде». (Кант И. Соч. Т. 6, С. 9).

²⁰ Там же. С.14.

²¹ Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

¹ «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*. И то и другое мне нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования». (Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 499).

ПРИМЕЧАТЕЛЬНЫЕ МЫСЛИ О НРАВСТВЕННОМ ОПРАВДАНИИ МЕТАФИЗИКИ

Эти небольшие цитаты иллюстрируют образы, составляющие смысловую опору нравственного оправдания метафизической традиции. *Мудрец* (Сократ у Платона), *Толпа* (Сенека), *Здравый смысл как пересечение очевидного и неочевидного* (Д. Локк), *Переосмысление нравственной основы просветительства* (И. Кант), *Образ человека-бездны* (Ф. М. Достоевский), *Иллюзорность простого нравственного идеала* (В. В. Розанов), *Прагматическая неисчерпаемость и оправданность альтруизма* (А. Швейцер). Эти образы волновали автора, но отчасти остались за кадром основного ответа и его цитат. Представляется, что предложить некоторые избранные «контекстуальные» предложения — значит быть до конца честным с читателем.

Ты лучший из людей, раз ты афинянин, гражданин величайшего города, больше всех прославленного мудростью и могуществом, не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была как можно лучше? <...>

Избегнуть смерти не трудно, афиняне, а вот что гораздо труднее — избежать нравственной порчи: она настигает стремительней смерти.

Сократ

Ты спрашиваешь, чего тебе следует больше всего избегать? Толпы! Ведь к ней не подступиться без опасности! <...> И нет ничего губительней для добрых нравов, чем зрелища: ведь через наслаждение еще легче подкрадываются к нам пороки. Что я, по-твоему, говорю? Возвращаюсь я более скупым, более честолюбивым, падким до роскоши и уж наверняка более жестоким и бесчеловечным: и все потому, что побыл среди людей.

Только мудрому по душе то, что есть, глупость же постоянно страдает, гнушаясь тем, что имеет.

Сенека

Внешние материальные предметы, которые постоянно навязываются нашим чувствам и овладевают нашими влечениями, не могут не напол-

давать наши головы живыми и прочными идеями этого рода. Здесь наш ум не нуждается в том, чтобы его побуждали к накоплению большого запаса: предметы сами навязываются достаточно настойчиво и обыкновенно воспринимаются в таком изобилии и удерживаются так тщательно, что в душе не хватает места и внимания для других идей, более полезных и нужных для нее. Поэтому, <...> необходимо позаботиться о том, чтобы наполнить его нравственными и более отвлеченными идеями, ибо последние сами не навязываются чувствам, а должны быть созданы для разума. Однако люди обыкновенно настолько нерадиво относятся к своему интеллекту, ни в чем, как они склонны думать, не нуждающемся, что я боюсь, умы большинства людей менее снабжены такими идеями, чем принято думать.

То же самое можно сказать обо всем остальном, что касается нашей жизни и нравов.

Д. Локк

Моральное воспитание человека должно начинаться не с исправления нравов, а с преобразования образа мыслей и с утверждения характера, хотя обыкновенно дело происходит иначе и борются против отдельных пороков, а общий их корень остается нетронутым.

И. Кант

Право, у нас теперь иной даже молится и в церковь ходит, а в бессмертие своей души не верит; то есть не то что не верит, а просто об этом совсем никогда не думает. И, однако, это вовсе иногда не чугунный, не скотского, не низшего типа человек. А меж тем лишь из этой одной веры выходит желание и охота жить.

Ф. М. Достоевский

...огромные массы людей повсюду, в каждый момент, самыми разнообразными способами гибнут, чтобы «всем было хорошо, как теперь». Но действительно ли хорошо даже? не напрасна ли эта гибель? не голодно ли вечно, как медный идол древности, это вечно алчущее человечество, пожирающее свои члены?

Печальная тайна состоит в том, что этой сытости никогда не будет, что от нее тем более удалится человек, чем жаднее станет усиливаться к ней прильнуться. Одно может удовлетворить его, это — покой совести, это — внутренний свет, о котором так глубоко позабыл он, ища чего-то вечно вокруг себя.

В. В. Розанов

Подлинный основной принцип нравственности при всей его универсальности должен быть чем-то поразительно элементарным и сокровенным, что, захватив однажды человека, уже не оставляет его, вмешивается

во все его раздумья, не позволяет вытеснить себя из сознания и вечно провоцирует на полемику с действительностью.

А. Швейцер

СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ

Предлагаемые определения не являются внеконтекстуальными, имеют смысл в рамках рассуждений, предложенных в тексте книги. (Следует заметить, что всякий термин обладает смыслом и значением лишь в определенной координации символов.)

АКТ (букв. «действие»), произвол субъекта, обладающий, формальной устойчивостью и воспроизводимостью в последующих повторах.

АКТ РЕЧЕВОЙ, основная единица языка в аналитической философии, связанная с рассмотрением языка не с позиций его объективно-рациональной (когнитивной) структуры, а с позиций эмпирических действий субъектов.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ, см. *Философия аналитическая*.

АНТРОПОЛОГИЗМ, поворот от онтологии к метафизике человека, а также критика философии и религии, взятых в качестве целостного оправдания традиции, с позиций человека, человеческих чувств.

АНТРОПОЛОГИЯ, программа, объединяющая все виды знания и деятельности в отнесенности к человеку, с целью его самопознания.

АНТРОПОЛОГИЯ МОРАЛЬНАЯ, перспектива собирательной нравственной философии, схематически позволяющая понять ее инвариантное значение в истории философствования.

БЫТИЕ, образ мыслимой основы вещи, возникающий по причине невозможности постижения последней исходя из нее самой; противоположно существованию.

ВЕРА, цельность личности, выражающаяся в установке на преобразование нрава.

ВКУС, основное понятие философии просветительства, объективный аналог разума.

ВСЕЕДИНСТВО, нравственный универсализм, система миропонимания, оправдывающая парадоксальное преобразование нравственных энергий, начал жизни (В.С.Соловьев).

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ, последовательность действий, обладающая смысловой цельностью.

ДЕКОНСТРУКЦИЯ, смысловое разбиение текста, его образов с целью устранения субъекта (нрава).

ДИАЛЕКТИКА, абсолютная логическая завершенность образа пластичности бытия, а также философствование, объединяющее рационализм и личностное мифотворчество, восходящее к платонизму, вытесняющее сократический диалог.

ДИАЛОГ, процесс взаимного вопрошания людей, обнаруживающих при этом собственное знание и незнание, собственную нравственную восприимчивость.

ДИАЛОГ СОКРАТИЧЕСКИЙ, отказ мудреца от монополии на истину, ее отождествление с процессом диалога, подразумевающее слитность нрава и мышления.

ЖИЗНЕННАЯ УСТАНОВКА, см. *Установка жизненная*.

ЖИЗНЕННЫЙ МИР, см. *Мир жизненный*.

ЖИЗНЕННЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА, набор смыслов и значений, предшествующих личностному опыту, символическая структура сознания.

ЗАКОН, единство внешних проявлений внутренней основы, схваченное в понятиях и установках сознания.

ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ, см. *Смысл здравый*.

ЗНАНИЕ, цельность эмпирических представлений, проявляемая в языке.

ИДЕАЛИЗИРОВАННАЯ МОРАЛЬ, см. *Мораль идеализированная*.

ИДЕАЛИЗИРОВАННЫЙ ОБЪЕКТ, см. *Объект идеализированный*.

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ, формальная структура *права*, описываемая в модели *речевого акта*.

ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЙ КРУГ, см. *Язык нравов*.

ИРРАЦИОНАЛИЗМ, асимметричное отображение отношения «*философия — нравы*», с позиций мифологически понятого *права*, законченный *ретроспективизм*, мнящий себя перспективой.

ИСТИНА, идеальный образ *бытия* и процесс связывания представлений о *бытии* в такой образ.

ИСТИННОЕ ХРИСТИАНСТВО, см. *Христианство истинное*.

КАНТИАНСТВО, сведение *платонизма* к физике *жизненного мира человека*.

КАРТИНА МИРА, особенный уровень *миропредставления* (представления *мира* в целом), предполагающий *плюрализм мировоззрений*.

КРИТИЦИЗМ, уничтожение смутных (обыденных) представлений как неочевидных.

КРИТИЦИЗМ НАВРСТВЕННЫЙ, критика *морализма* философской традиции, претендующая на изболечение *морали*.

КРИТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ, см. *Рационализм критический*.

КРУГ ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЙ, см. *Язык нравов*.

ЛИЧНОСТНОЕ МИФОТВОРЧЕСТВО, см. *Мифотворчество личностное*.

ЛИЧНОСТНЫЙ ОПЫТ, см. *Опыт личностный*.

ЛОГИКА, предполагаемая цельность отношений и *бытия* абстрактных объектов, доступная теоретической реконструкции лишь частично.

МЕТАФИЗИКА, инвариант *философии* и *философствования*, наиболее «чистая» часть философских систем, единство *онтологии* и *логики*, картина *мира*, подразумеваящая единство принципов.

МЕТАФИЗИКА ПРАВОВ, применение логической реконструкции *морали* или «других» сознаний к построению картины общественных *нравов*.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ, трактовка истинной самодостаточности картины *мира* в русле *рационализма*.

МИР ЖИЗНЕННЫЙ, картина действительности, соответствующая способам ориентации живого субъекта.

МИРОПОНИМАНИЕ, авторская версия *мировоззрения*, многообразие контекстов в разных картинах *мира*.

МИРОПРЕДСТАВЛЕНИЕ, см. *Картина мира*.

МИФОЛОГИЗАЦИЯ, фактическое обращение с вещью, понятием, образом и т.п. как очевидно живущим по внутренним законам собственной цельности.

МИФОТВОРЧЕСТВО, использование бессознательных структур *мышления* и *поведения* с целью манипуляции другими людьми или для самовыражения.

МИФОТВОРЧЕСТВО ЛИЧНОСТНОЕ, преодоление внешней бессмысленности жизни во внутреннем синкретизме интеллектуального *права*.

МОРАЛИЗМ, идея зависимости сознания, умозрения от морального статуса человека, *нравов*.

МОРАЛЬ, идеальные нормы *поведения*, аналогичные идеальным языковым нормам, осознаваемые как *закон* (И.Кант).

МОРАЛЬ ИДЕАЛИЗИРОВАННАЯ, сознание должного, противопоставляемое реальным *нравам*, сущностная *мораль* рационалистов.

МОРАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, см. *Антропология моральная*.

МЫШЛЕНИЕ, процесс образования, соотнесения и разрушения абстрактных объектов.

НЕОПОЗИТИВИЗМ, применение лингвистического анализа к *нравам*, *поведению*, *философии*, жизнедеятельности человека в целом.

ПРАВ, внутренняя склонность *поведения*, типичное состояние сознания.

ПРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ, см. *Философия нравственная*.

ПРАВСТВЕННОЕ ОПРАВДАНИЕ, см. *Оправдание нравственное*.

ПРАВСТВЕННОСТЬ, социальный институт, включающий в себя манеры, *нравы*, *мораль*, этические кодексы, *мировоззрения*.

ПРАВСТВЕННЫЙ КРИТИЦИЗМ, см. *Критицизм нравственный*.

ПРАВСТВЕННЫЙ УНИВЕРСАЛИЗМ, см. *Универсализм нравственный*.

ПРАВЫ, «другие» сознания, интенциональные состояния, мнения, отличные от философского *права* (Платон).

ОБЪЕКТ, понятие соотносительное с субъектом; то, что берется в отношении только внешнем, при котором его внутренней структура не рассматривается как источник *деятельности*.

ОБЪЕКТ ИДЕАЛИЗИРОВАННЫЙ, понятийно обусловленное единство представлений, подвергнутых сознательному

абстрагированию и упрощению, основная единица теоретического знания.

ОНТОЛОГИЗМ, попытка вынесения за скобки *бытия* мыслящего субъекта.

ОНТОЛОГИЯ, умозрительное постижение *бытия*, предполагающее различение существования и его основы.

ОПРАВДАНИЕ, недедуктивное обоснование, выражающее интуитивную *ценность* чего-либо с точки зрения *бытия* как такового.

ОПРАВДАНИЕ НРАВСТВЕННОЕ, оправдание через сходную связь с *нравами* и желательную сопричастность людей с положительными началами жизни.

ОПЫТ, внутренняя противоположность и потенциальный критерий *разума*.

ОПЫТ ЛИЧНОСТНЫЙ, единство внутренней склонности к альтруистическому соучастию и внешних действий, поступков.

ОЧЕВИДНОСТЬ, допущение представлений, понятий и т.п., не нуждающихся в рациональном демонстративном обосновании.

ПЛАТОНИЗМ, классическая теория общественных *нравов*, методологическая предпосылка христианской *метафизики нравов*, умозрительная мифологизация общественной жизни.

ПОВЕДЕНИЕ, последовательное проявление внутренней склонности живого субъекта во внешних типично воспринимаемых формах.

ПОЗИТИВИЗМ, использование наивно-го наукообразия с целью отрицания *метафизики*, включая *метафизику нравов*, методологическая предпосылка «технологического» образа «механической» вселенной.

ПОЗИЦИЯ, см. *Установка жизненная*.

ПОППЕРИАНСТВО, философствование как выявление некритических предпосылок повседневной жизни в ее *тотальности* («наивный монизм»), критический *рационализм* или дуализм фактов и решений.

ПОСТМОДЕРН (ПОСТМОДЕРНИЗМ), окончательная идея постклассического и неклассического философствования, незавершенность *права* внутри свершившейся истории философии, деконструкция *метафизики*.

ПОСТМОДЕРНИЗМ, см. *Постмодерн*.

ПРАГМАТИЗМ, философствование через эклектизм *нравов*, «холодный» романтизм, приравнивающий *метафизику* к психологии.

РАЗУМ, высшее единство *бытия* и внутренних оснований субъекта в *рационализме*.

РАССУДОК, процесс ориентации мышления на уровне соотнесения понятий и представлений.

РАЦИОНАЛИЗМ, действительность (*нравы*) перед судом *разума* (умозрительного *нрава мудреца*).

РАЦИОНАЛИЗМ КРИТИЧЕСКИЙ, дуализм фактов и решений (К.Поппер), т.е. отказ от революционных притязаний секулярного *рационализма* Нового времени на тотальную критику действительности с позиций *разума*.

РАЦИОНАЛИЗМ ЭТИЧЕСКИЙ, нравственное самоотрицание права на *истину*, воспринимаемое как критерий *нравственности*; восходит к Сократу, частично воспринят *критическим рационализмом* Поппера.

РЕАЛИЗМ, установка посюсторонней достоверности мышления.

РЕАЛИЗМ ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА, уверенность и самодостаточность очевидного жизненного опыта индивидов.

РЕЛИГИЯ, радикальные массовые ценности, адресуемые личности в качестве внутренней задачи и смысла ее жизни.

РЕТРОСПЕКТИВИЗМ, последовательное сведение исторического мышления только к предметной реконструкции или постижению прошлого.

РЕЧЕВОЙ АКТ, см. *Акт речевой*.

САМОПОЗНАНИЕ, обращенность *права* к прояснению себя в последовательной установке.

СВЯЗНОСТЬ СОЗНАНИЯ, устойчивость соотнесений *нрава* и представленный *жизненного мира*.

СИМВОЛ, см. *Язык*.

СКЕПТИЦИЗМ, философствование, ограничивающееся литературным воплощением *морализма*, моралистикой, выражающее нестандартную образность понятий.

СМЫСЛ, отношение символа к другим символам, образа к другим образам и т.д.

СМЫСЛ ЗДРАВЫЙ, общность чувств, относительная устойчивость ориентации и поведения, восприятие *жизненного мира* как очевидности.

СОКРАТИЧЕСКИЙ ДИАЛОГ, см. *Диалог сократический*.

СОСТОЯНИЕ СОЗНАНИЯ, законченность *интенционального круга*, не позволяющая вытеснить его другими установками.

СУБЪЕКТ, единство произвола и формальной устойчивости (И.Кант), агент внешних социокультурных структур и источник *деятельности*.

ТОТАЛИТАРИЗМ, абстрактный объект, отображающий некоторые существенные черты ряда обществ XX в., отличающихся внутренней революционностью и внешней агрессивностью.

ТОТАЛЬНОСТЬ, некритическая целостность *здорового смысла*.

УНИВЕРСАЛИЗМ, абсолютное выражение *рационализма* в онтологии, вера в единство истинных принципов *бытия*.

УНИВЕРСАЛИЗМ НАВРСТВЕННЫЙ, вера в единый критерий *нравственности* и возможность его рационального обоснования.

УСТАНОВКА, типичное выражение *интенциональности* в образах восприятия, апеллирующих к совместному восприятию.

УСТАНОВКА ЖИЗНЕННАЯ (ПОЗИЦИЯ), намеренное отклонение от *тотальности здорового смысла*; в случае экстремального выражения *связности сознания* становится *метафизикой*.

ФИЛОСОФИЯ, уровень развития внутреннего аспекта культуры, стремящийся к личностной реконструкции; *деятельность с языком*, проявляющая миф как универсальный способ становления культуры.

ФИЛОСОФИЯ АНАЛИТИЧЕСКАЯ, *метафизика*, оправдывающая *реализм здорового смысла* (Дж.Мур), противостоящая *скептицизму* и *рационализму*.

ФИЛОСОФИЯ НАВРСТВЕННАЯ, идея несводимости этических принципов мировоззрения к теории *идеализированной морали*, а также переориентация философии на *нравственное оправдание* мира через введение *религии* в философию.

ФИЛОСОФИЯ ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВА, салонная философия, исходящая из безгреховности человека и стремящаяся

к воспитанию светской либеральной личности, человечества в целом через развитие этико-эстетического вкуса, с целью социального прогресса.

ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ, перерастание *нравы* в метафизическую склонность.

ХРИСТИАНСТВО, личностная форма монотеизма, вырастающая из иудаизма.

ХРИСТИАНСТВО ИСТИННОЕ, начальный и конечный пункт *всеединства*, цель *бытия*, «сверх-вера», парадокс, вызванный переосмыслением секуляризма в *нравственной философии* (В.С.Соловьев).

ЦЕННОСТЬ, антропоморфный аналог *истины*, метафора человеческого самовыражения в мире.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ, философствование, переносящее религиозную эмоциональность личности в светское *миропонимание*.

ЭМПИРИЗМ, *рассудок* в качестве технического партнера *нравов* и *здорового смысла* в критике умозрительного *рационализма*.

ЭТИКА, теория *морали*, реконструирующая ее в качестве *идеализированного объекта* (И.Кант).

ЭТИКО-ЭСТЕТИЗМ, единство нравственных и эстетических *ценностей*, Добра и Красоты, идеала и счастья, идущее от Платона к просветительству, основной принцип просветительских теорий *вкуса*.

ЭТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ, см. *Рационализм этический*.

ЯЗЫК, всякая система *символов*, т.е. объектов, замещающих другие объекты.

ЯЗЫК НАВРОВ, *символы*, отражающие *нравы* и делающие возможной их адекватную интерпретацию, поскольку особенность *нравственной интенциональности* (ее связь с *жизненным миром человека*) не позволяет применить к ней требование *интенционального круга* (описывать намерения только с *интенциональной точки зрения*).

ОБ АВТОРЕ

ОЛЬХОВИКОВ КОНСТАНТИН МИХАЙЛОВИЧ. Окончил философский факультет Уральского государственного университета им.А.М.Горького в 1983 году, кандидат философских наук, доцент кафедры философских наук Нижнетагильского государственного педагогического института. Автор более 30 научных и научно-методических публикаций.

Область научных интересов: история нравственной философии Нового и новейшего времени в Европе, Америке, России. Кандидатская диссертация — «Нравы как практический образ философии (историко-философский аспект)». Основное направление исследований — моральная философская антропология как программа переоценки категорий нравственной философской традиции.

SUMMARY

«MORAL JUSTIFICATION OF METAPHYSICS: RUSSIA AND WEST»

This study is devoted to the questions concerning foundations of philosophical cognition and attitude to the world through their reference to personal and social morals. Answering these questions a thinker uses metaphysical reconstruction of his (her) own inner disposition (ethos) and other minds (morals).

Human situation at the end of the 20th century actually demands critical reconstruction of traditional moral philosophizing which, in its turn, desperately needs adequate clarification of its invariant metaphysical status. The brightest and the most distinctive quest for moral metaphysics had been demonstrated in the dialogue of the Russian and Western thinking traditions in the 19th—20th centuries. Dominant images of modern social politics and the sense of life have their roots in this dialogue.

The book contains a critical comparative analysis of metaphysical morality in the teachings of J.Agassi, K.R.Popper, N.Chomsky, J.Derrida, R.Rorty, J.Searle, V.S.Solovyev, N.A.Berdyayev, N.O.Lossky, V.V.Rozanov, S.L.Frank, A.F.Losev, I.D.Levin and other thinkers, representing post-classical moral criticism in European culture. German philosophy of life as well as existentialism has a non-trivial consonance in Russian meta-philosophical quest for the sense of life. Moral anti-formalism of Russian philosophizing is also quite paradoxically compatible with English-language analytical philosophy.

The study shows moral justification of metaphysics as a re-evaluation of Platonism in European thought and its possible critical deconstruction in the footsteps of Kantianism. We can treat the consequences of and responses to Kants anthropology in Western and Russian philosophical literature as a metaphysical perspective for the 21st century in a scheme of moral philosophical anthropology.

The book is recommended to lecturers and students of philosophy.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
ВВЕДЕНИЕ	5
ПЕРВАЯ ГЛАВА. Понятие и образ нравственной философии	9
§ 1. Обоснованность философской традиции в теориях общественных нравов	9
§ 2. От метафизики нравов к нравственной философии	21
ВТОРАЯ ГЛАВА. Нравственный критицизм западной философии XIX—XX вв.	34
§ 1. Превращение антропологии в критику нравов	34
§ 2. Этическая оценка тоталитаризма и ее переосмысление в критике нравственных дихотомий	43
ТРЕТЬЯ ГЛАВА. Нравственная основа русской религиозной философии XIX—XX вв.	59
§ 1. Нравственная метафизика — поворот к жизненному миру человека	61
§ 2. Миф и нравы в зеркале платонизма	83
ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА. Нравственная перспектива метафизики на рубеже XX— XXI вв.	99
§ 1. Россия и Запад в проекции нравственной философии	100
§ 2. Моральная антропология и границы метафизики	106
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	112
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ И ПРИМЕЧАНИЯ	113
ПРИМЕЧАТЕЛЬНЫЕ МЫСЛИ О НАРВСТВЕННОМ ОПРАВДАНИИ МЕТАФИЗИКИ	122
СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ	125
ОБ АВТОРЕ	129
SUMMARY: «MORAL JUSTIFICATION OF METAPHYSICS: RUSSIA AND WEST»	130

CONTENTS

PREFACE	3
INTRODUCTION	5
FIRST CHAPTER. Notion and image of moral philosophy	9
§ 1. The foundations of philosophical tradition in theories of social morals	9
§ 2. From metaphysics of morals to moral philosophy	21
SECOND CHAPTER. Moral criticism of the western philosophy in 19th—20th centuries	34
§ 1. The conversion of anthropology into the critique of morals	34
§ 2. Ethical evaluation of totalitarianism and its rethinking in the critique of moral dichotomies	43
THIRD CHAPTER. Moral ground of Russian religious philosophy in 19th—20th centuries	59
§ 1. Moral metaphysics — a turn to the living-world of human beings	61
§ 2. Myth and morals in the mirror of Platonism	83
FOURTH CHAPTER. Moral perspective for metaphysics at the turn of the 21st century	99
§ 1. Russia and the West in the projection of moral philosophy	100
§ 2. Moral anthropology and the limits of metaphysics	106
CONCLUSION	112
BIBLIOGRAPHIC REFERENCES AND COMMENTS	113
APPEALING THOUGHTS ABOUT MORAL JUSTIFICATION OF METAPHYSICS	122
GLOSSARY OF BASIC TERMS	125
INFORMATION ABOUT THE AUTHOR	129
SUMMARY: «MORAL JUSTIFICATION OF METAPHYSICS: RUSSIA AND THE WEST»	130

Научное издание

СЕРИЯ
«ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ»
Выпуск 17

ОЛЬХОВИКОВ Константин Михайлович

**НРАВСТВЕННОЕ ОПРАВДАНИЕ МЕТАФИЗИКИ:
РОССИЯ И ЗАПАД**
МОНОГРАФИЯ

Художник *В.В. Львов*
Корректор *Н.А. Зайцева*
Компьютерная верстка *В.Д. Толмачева*
Печать *И.В. Зыкина*

Изд. лиц. № 071278 от 25.08.96
Подписано в печать 25.02.00 Формат 60×84 1/16. Бумага *Union Print*.
Гарнитура *Times New Roman Cyr*. Печать на ризографе.
Усл. печ. л. 7,67. Уч.-изд. л. 8,48. Тираж 200 экз. Заказ № 62.
Банк культурной информации. 620026, Екатеринбург, ул. Р.Люксембург, 56.
Тел./факс: + 7/3432/22—15—46. Отп. в изд-ве.

